



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

1/2022
ročník XXIV.

Theologos is a scientific, peer-reviewed journal publishing contributions from theology, philosophy, history, religious studies, religious pedagogy and related areas and promoting high-level interdisciplinary research. The journal was accepted for indexing by the renowned ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences) database in 2016.

EDITORIAL BOARD

Chairman of the Board and Editor-in-Chief:

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Executive editor:

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Associate Editor:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Honorary Members of the Editorial Board:

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia

Mons. Dr. h. c. Stanislaw Dziwisz, Cardinal and Archbishop Emeritus of Krakow, Poland

Mons. Péter Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog and Metropolitan, Hungary

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, Archbishop of Przemyśl-Warsaw and Metropolitan, Poland

Mons. Ihor Voznyak CSSR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., Apostolic Administrator of Košice, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Nil Jurij Luščak OFM, Apostolic Administrator of Mukachevo, Ukraine

Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., Apostolic Exarch of Prague, the Czech Republic

Mons. prof. Dimitrios Salachas, Apostolic Exarch Emeritus of Athens, Greece

Members of the Editorial Board:

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., University of Ottawa, Canada

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Ethiopia

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poland

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, University of Silesia in Katowice, Poland

dr hab. Henryk Sławiński, prof. UPJPII, UPJPII Krakow, Poland

dr hab. Leszek Szewczyk, University of Silesia in Katowice, Poland

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW in Warsaw, Poland

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

assoc. prof. Nguyen Tai Dong, Ph.D., Vietnam Academy of Social Sciences, Hanoi, Vietnam

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D., University of Pardubice, the Czech Republic

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., University of South Bohemia in České Budějovice, the Czech Republic

dr. Tamás Végheő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

Fr. Bohdan Prach, Ph.D., Catholic University in Lviv, Ukraine

prof. ThDr. Cyril Hišem, Ph.D., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D., University of Presov in Presov, Faculty of Arts

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. PhDr. Pavol Dancák, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Marek Petro, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

doc. ThDr. Mária Kardis, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrik, Ph.D., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, Ph.D., editor-in-chief of SLOVO, the magazine of the Greek-Catholic Church in Slovakia

Approved by the following ecclesiastical authority: Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia, Act No.: 1659/2008.

Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15, 080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

Volume: XXIV; Periodicity: Two issues per year (April and October).

ISSN 1335-5570 (print)

ISSN 2644-5700 (online)

CONTENTS

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

MARIÁN AMBROZY

On selected ethical aspects of Petr Singer's work 7

CRISTIAN BARTA

*The ecclesiological aspect of martyrdom and ecclesial unity
in the historical context of the Greek Catholic Church in Romania* 23

ANDREJ BOTEK

Byzantine Church in typological – symbolic and liturgical contexts. 36

PETER JENDRYŠČÍK

Theories of justice and conception of extremism 50

VIKTOR KICHERA

*Administrative and canonical changes in the functioning
of the vicariate of the Mukachevo diocese in Slovakia in 1938 – 1939* 62

J. EX. MONS. GIACOMO GUIDO OTTONELLO

Dante – authentic theologian, hermeneutics of ecclesiological „style“ 70

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

*Receiving Eucharist by Children in the History
of the Church and its Theological Explanatio* 118

JURIJ POPOVIČ

Prescriptions of the Code of Canons of Oriental Churches and Mediation 127

PAVEL PRIHATNÝ

*Poem on Strong Desire and its Consequences: Sir 6, 2-4.
Semantic and Poetic Analysis* 138

MARTIN WEIS

The Social Feeling of God's Servant Josef Hlouch 147

REVIEWS

ANDREJ FILIN

MATURKANIČ, P.: *Pastoral practice in the light of the 21st century*. Morrisville (North Carolina, USA) : Lulu Publishing Company, 2021, 236 s.,

ISBN 978-1-326-55825-3. 156

ONDREJ ŠTEFAŇAK

MARIAŃSKI, J.: *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne (Scenáře premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti. Diagnosticko-prognostická štúdia)*. Lublin : Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, 2021, 200 s.,

ISBN 978-83-934625-4-4. 158

PETER ŠTURÁK

ŽEŇUCH, V.: *Dejiny farnosti Koromľa*. Užhorod : RIK-U, 2021, 288 s.,

ISBN 978-617-8046-05-7. 161

PETER ŠTURÁK

ČERNÝ, D. (ed): *Zamoščská synoda*. Bratislava – Roma : Slovenský historický ústav v Ríme, 2021, 239 s., ISBN 978-80-973315-4-2. 163

ADDRESSES OF AUTHORS 168

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

MARIÁN AMBROZY

K vybraným etickým aspektom diela Petra Singera 7

On selected ethical aspects of Petr Singer's work 7

CRISTIAN BARTA

*Ekleziologický aspekt mučeníctva a cirkevnej jednoty
v historickom kontexte Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku 23*

ANDREJ BOTEK

Byzantský chrám v typologicko-symbolických a liturgických súvislostiach 36

PETER JENDRYŠČÍK

Teórie spravodlivosti a poňatie extrémizmu 50

VIKTOR KICHERA

*Адміністративно-канонічні зміни функціонування вікаріату
Мукачівської єпархії в Словаччині у 1938 – 1939 рр.. 62*

J. EX. MONS. GIACOMO GUIDO OTTONELLO

Dante – autentický teológ, hermeneutika ekleziologického „štýlu“ 70

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

Prijímanie Eucharistie deťmi v histórii Cirkvi a jeho teologické odôvodnenie 118

JURIJ POPOVIČ

Predpisy Kódexu kánonov východných cirkví a mediácia 127

PAVEL PRIHATNÝ

*Poéma o silnej túžbe a jej dôsledkoch: Sir 6, 2 – 4.
Sémantická a poetická analýza 138*

MARTIN WEIS

Sociální citění Božího Služebníka Josefa Hloucha. 147

RECENZIE

ANDREJ FILIN

MATURKANIČ, P.: *Pastoral practice in the light of the 21st century*. Morrisville (North Carolina, USA) : Lulu Publishing Company, 2021, 236 s.,

ISBN 978-1-326-55825-3. 156

ONDREJ ŠTEFAŇAK

MARIAŃSKI, J.: *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne (Scenáře premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti. Diagnosticko-prognostická štúdia)*.

Lublin : Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, 2021, 200 s.,

ISBN 978-83-934625-4-4. 158

PETER ŠTURÁK

ŽEŇUCH, V.: *Dejiny farnosti Koromľa*. Užhorod : RIK-U, 2021, 288 s.,

ISBN 978-617-8046-05-7. 161

PETER ŠTURÁK

ČERNÝ, D. (ed): *Zamoščská synoda*. Bratislava – Roma : Slovenský historický ústav

v Ríme, 2021, 239 s., ISBN 978-80-973315-4-2. 163

ADRESÁR AUTOROV. 168

K vybraným etickým aspektom diela Petra Singera On selected ethical aspects of Petr Singer's work

MARIÁN AMBROZY

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove

Abstract: *Petr Singer's ethical work is quite extensive. Singer deals with several issues, abortions, infanticide, euthanasia, ethical issues of eugenics, poverty in developing countries, etc. It is based on the person's own definition of a person he perceives as essential. In defining a person, it is important that the entity has preferences, memories and continuous awareness. For example, a person gradually becomes a person, not at birth. The terms man and person do not overlap in Singer's. Singer's grip on this has bizarre consequences, on the one hand, the protection of many higher animals, and, on the other hand, the denial of the protection of life to some people. Our study presents an interesting discussion of secondhand on the pages of the Philosophical Journal. We respond to this discussion with our attitude to Singer's bioethical views.*

Keywords: *Peter Singer. Bioethics. Animal protection. Eugenics*

Úvod

Definícií osoby je naozaj mnoho. S definíciou človeka je to ťažšie, povestný Plátónov dvojnohý neoperenec je toho dokladom. Množstvo antropologických a etických smerov prinieslo rovnako množstvo definícií osoby. Aj v slovenských geografických podmienkach je relevantných niekoľko etických smerov. Je to v tom zmysle, že získali nejakých epigónov, prípadne filozofov, ktorí ich učenie rozvinuli. Medzi takých možno na Slovensku počítať rakúsko – austrálskeho etika Petra Singera.

Sám Singer sa hlási k preferenčnému utilitarizmu. Čo to znamená? Vlastný preferenčný utilitarizmus je vnímanie morálneho zla ako činnosti, proti ktorej je aspoň toľko preferencií ako dôvodov za zo strany aktéra. Preferencie sú vlastne záujmy osoby do budúcnosti. Keďže osoby majú preferencie, nemožno ich fyzicky likvidovať. Na prvý pohľad sa zdá kontroverzné, že Singer ponúka a iniciuje ústretovú etickú starostlivosť voči živočíchom, najmä voči vyšším druhom, no na druhej strane zjavne podporuje umelé prerušenie tehotenstva. Bližšie zoznámenie so Singerovými názorovými pozíciami ukáže, že jeho postoj je úplne konzistentný. Vyplýva z jeho ponímania osoby.

Osobou nie je každý človek a každá osoba nie je človekom. Dané množiny nie sú totožné, len majú nenulový prienik. Jestvujú tak – podľa Singera – ľudia, ktorí nie sú osobami. Aké bytosti nie sú osobami? „Do tejto kategórie spadá mnoho nehumánnych zvierat; tak isto aj novorodenci a niektorí ľudia s mentálnym postihnutím“

m⁴. Čím vyspelejší je duševný život bytosti, tým viac zažije potenciálnych zážitkov, tým má vyššie preferencie. Zabíjať možno nevedomé formy života a to bez ohľadu na to, či patria k homo sapiens. Tento pohľad ovplyvňuje aj Singerov prístup k infanticide. Tento jav sa objavoval v histórii ľudstva pravidelne. Bol prítomný v Kartágu, v niektorých starogréckych poleis, v Ríme bola táto prax trestná len od pozdneho dominátu. Situácia začína byť voči infanticide menej tolerantná vplyvom kresťanstva v ranom stredoveku.

Singerov postoj nie je principiálne odmietajúci. Sám obhajuje infanticídu v prípade postihnutých novorodencov. Odmieťa ju z dôvodu, že pár nie je schopný dieťa vychovať. Aj Singer si uvedomuje, že ľudská spoločnosť je už natoľko vyspelá, že dokáže plnohodnotne vychovať dieťa aj vtedy, ak to vlastní rodičia nedokážu. Pre zastávanie aktívnej infanticidy bol Singer dokonca pod hrozbou fyzického útoku.

Singer obhajuje svoje stanovisko myšlienkou, že nie je možné zlúčiť novorodenecký a embrionálny status. Vypomáha sa konkrétnou medicínskou kazuistikou. Uvádza príklad zo 70. rokov minulého storočia, keď prežívalo dieťa menom Andrew a trpelo bolesťami. Náklady na jeho liečbu boli veľmi vysoké. Hoci dieťa prežívalo, Singer kladie proti sebe prežívanie tohto dieťaťa v živote s bolesťou a rôzne pokusy na zvieratách, v ktorých zvieratá trpia, alebo dokonca hynú. Jeho argumenty útočia proti tzv. druhizmu. Singer nevidí dôvod favorizovať homo sapiens len z dôvodu príslušnosti k druhu. Zdá sa mu to zjavne málo presvedčivé, podobne ako neuznáva napr. argument príslušnosti k nejakej ľudskej rase. Singer z toho dôvodu nie je principiálne ani proti abortu ani proti eutanázii. Myslí si, že z pohľadu preferencií nie je druhizmus absolútne opodstatnený, keďže aj kravy, ošípané, sliepky, psy atď. majú určité preferencie. Singer pokladá za zjavne nesprávne zabiť osobu, no nie zabiť človeka. Zviera môže cítiť bolesť pri zabití iného zvieratá a môže aj trpieť pri zabíjaní. Preto Singer favorizuje vegetariánstvo ako formu životného štýlu a postoja. V jeho dielach možno paradoxne nájsť aj nejaké vegetariánske recepty. Singerov prístup je svojský až nekonvenčný. Určite ho nemožno počítať medzi najobľúbenejších filozofov, ale medzi najvplyvnejších a najšpecifickejších určite patrí. Možno ho zaradiť – aspoň v častiach jeho názorov – aj medzi najviac uletených súčasných filozofov.

Svoj utilitaristický prístup charakterizuje ako preferenčný a pokúša sa ho vymedziť voči hedonistickému utilitarizmu. Hedonistickí utilitaristi sa nedivajú na nijaké preferencie, jednoducho chcú maximalizovať sumu pôžitkov pre človeka. V rozpore s preferenciami niektorých bytostí nie je ich bezbolestné zabitie. Pre Singera niekedy nie je dôvod neurobiť tak, ani keď sú členom druhu homo sapiens. Výskumy vedomia zvierat môžu podľa Singera pomôcť v otázke ich preferencií.

V otázke interrupcií uvádza Singer ambivalentné stanovisko. Tu zastáva takmer lyotardovskú pozíciu. Podľa neho je nutné súhlasne akceptovať i vzájomne kontroverzné etické stanoviská v tom zmysle, že rozhodnutie treba ponechať na ženu. Rovnako je liberálny voči eutanázii, hoci nie je jej bezhraničným zástancom. Hovorí, že s dobrovoľnou eutanáziou nemôže byť problém. Argumentuje, že niekde bola aj uzákonená. Na druhej strane aj Singer si uvedomuje zneužitelnosť eutanázie a hovorí, že pokiaľ niekto aj napriek utrpeniu trvá na živote, je potrebné to rešpektovať.

¹ SINGER, P.: *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 85.

Ak stav pacienta neumožňuje vyjadrenie sa k otázke, je na zváženie ekonomické hľadisko, na koľko financií vyjde starostlivosť o pacienta. Uvádza rozličné príklady. Zdravotná sestra umrela po 40 r. v kóme bez toho, aby si čokoľvek uvedomovala. Zabíjanie týchto bytostí sa nedá prirovnať k tým bytostiam, ktoré si uvedomujú samé seba. Reflektuje a najnovšie výsledky medicíny. Uvedomuje si, že aj mozgová smrť nie je nezvratný stav a neznamená stále trvalú stratu vedomia. Jeho návrh znie: „ponechajte definíciu smrti na jednotlivcoch, pričom si vyberiete z množstva možností, ktoré zahŕňajú vyššiu mozgovú smrť, celkovú mozgovú smrť a tradičnú definíciu smrti na základe zastavenia srdcového tepu a krvného obehu“².

Ochranu všetkých ľudských bytostí pokladá za absurdnú. Považuje ju dokonca za nebezpečnú. Plod nemá nielen skúsenosti, ale ani preferencie. Zákony obmedzujúce experimenty na embryách do 2 týždňov veku pokladá za zbytočne obmedzujúce.

Snažíme sa zhodnotiť jeho etické názory a rozdeliť ich na progresívne a neprijateľné. Niektoré jeho bioetické názory koketujú so smrťou, zatiaľ čo iné etické názory možno považovať za pokrokové. Preto navrhujeme jeho výberové čítanie, najmä s ohľadom na vývoj Singerovej tvorby. To zabezpečí oddelenie jeho zaujímavých a inšpiratívnych etických názorov od tých, ktoré možno považovať za nebezpečné pre ľudstvo.

Diskusia k druhizmu na stránkach Filosofického časopisu

Singerov prístup k ľudskej osobe a k ochrane života človeka býva často kritizovaný. Z pozícií ponímania osoby sa odvíja aj Singerova kritika druhizmu: „Teraz, keď prehodnocujeme náš druhový pohľad na prírodu, je však čas prehodnotiť aj našu vieru v posvätnosť života členov nášho druhu“³. Otázka personálnej identity priamo vyplýva z preferenčného utilitarizmu, ako upozorňuje Volek. Tento autor predstavil kritický pohľad na spomínanú Singerovu etickú koncepciu. Singerov preferenčný utilitarizmus Volek definuje nasledovne: „Morálne zlé je také konanie, proti ktorému je zo strany druhej bytosti aspoň toľko alebo viac preferencií ako zo strany konajúcej bytosti. Preferencie sú hodnotené podľa orientácie bytosti do budúcnosti, teda podľa jej záujmov smerujúcich do budúcnosti. Keďže osoby majú vyššie preferencie do budúcnosti ako iné bytosti, aj zabitie osoby je väčším zlom ako zabitie inej bytosti“⁴. Ako sme už vysvetlili vyššie, Singer nepovažuje každého človeka za osobu. Ľudia a osoby sú podľa neho dve rôzne množiny, ktoré síce majú nenulový prienik, avšak nie sú zďaleka identické. Volek identifikuje Singerovo vnímanie osoby ako ovplyvnené Lockom. Embryá, imbecilov a ľudí v nezvratnej kóme za osoby nepovažuje, nakoľko nemajú sebareflexiu časového charakteru a tým pádom nemôžu mať preferencie. Ďalší vplyv Volek identifikuje u Benthama. Tento filozof dal Singerovi presvedčenie o možnosti počítvať šťastie u zvierat. Ako komentuje Volek, Singer vypichuje sku-

² SINGER, P.: Brain death: A response to the commentaries. In: *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, Prešov: Prešovská Univerzita, 2019, roč. 9, č. 1 – 2, s. 84.

³ SINGER, P.: *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 80.

⁴ VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utilitarizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha: ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 192.

točnosť, že aktuálna inteligencia dospelého psa je vyššia než aktuálna inteligencia novorodenca. S tým súvisí jeho kritika druhovej nadržanosti človeka. Spomínané kategórie ľudí, ktoré podľa Singera nemôžu byť osobami sú na nižšej úrovni než tie zvieratá, ktoré podľa Singerových kritérií oprávnenie byť osobou splňajú.

Volek vo svojej kritickej štúdií upozorňuje aj na ďalšiu zaujímavú skutočnosť. Reaguje na Singera, ktorý tvrdí, že podľa vedeckých výsledkov z etiológie dokážu aj ľudoopy používať znakový systém hluchonemých. Naučia sa teda podľa Singera jazyk a môžu mať časovo orientované preferencie. Volek proti tomuto názoru kladie protiargument: „proti tomu možno použiť názor S. Pinkera, že ľudoopy nie sú schopné naučiť sa americký znakový jazyk s komplexnou fonológiou, morfológiou a syntaxou a ich znakový jazyk má ďaleko k americkému znakovému jazyku, pretože nedokážu znaky spájať do viet“⁵. Navyše ľudoopy nedokážu uchopiť axiologický rozmer reality, ani rozšíriť svoj altruizmus mimo rodinných príslušníkov, konštatuje Volek.

Singer podľa Voleka upravil Lockovu teóriu konštituovania osoby. Podľa Singera osobou nie je ten, kto si neuvedomuje samého seba. Volek dáva protiargument proti Lockovmu ponímaniu osoby na základe seba pozorovania. Kým podľa Locka by po prechodnej strate pamäti nastal problém s autoidentifikáciou, autor Volek, ktorý má s uvedeným javom empirickú skúsenosť konštatuje, že si spomína predošlé zážitky a teda dokáže sa spoľahlivo autoidentifikovať⁶. Volek sa tu obracia na nositeľa identity, ktorý by podľa neho mal byť substančný. Pokladáme za silný protiargument voči Singerovi, že sa Volek odvoláva na potencialitu a nielen na aktualitu. Nadväzuje pritom na D. S. Oderberga, ktorý potencialitu chápe ako schopnosť nadobudnúť vlastnosti, ktoré sa vzťahujú k svojmu druhu. Jestvujú iba aktuálne prekážky, ktoré túto potencialitu znemožňujú.

Volek vo svojej kritickej analýze pokračuje odhalením ontologickej podstaty Singerových názorov. Singer sa vo svojich názoroch opiera o mienku L. Honnefeldera, podľa ktorého využíva „*quinovskú monistickú ontológiu, ktorá sa opiera o Carnapovu štvordimenzionálnu časopriestorovú ontológiu*“⁷. Quine, známy milovník vyprahnutých krajín, vyznáva minimalistickú ontológiu, podľa ktorej „sa veci aj osoby dajú redukovať na časovo rozpriestranené fakty, ktoré sa dajú interpretovať ako časové línie svetabodov“⁸. Domnieva sa, že preferenčný utilitarizmus ako etický smer je podmienený uvedenou ontológiou. Volek Quineovu ontológiu kritizuje v tom zmysle, že v Kripkeho analytickej metafyzike vlastné mená majú povahu rigidných designácií a teda označujú rovnaký identický objekt v každom logicky možnom svete, zatiaľ čo pri quinovskej ontológii nie je na čo referovať, keďže táto minimalistická ontológia nerozlišuje esenciálne a akcidentálne predikáty. Volek v kritike pokračuje,

5 VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utularizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 193.

6 VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utularizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 195.

7 VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utularizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 196.

8 VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utularizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 196.

že Singer s predmetnou ontológiou nedokáže vysvetliť to, že sa plod s DNA vyvine v osobu s rovnakou DNA. Singer myšlienku nesmrteľnej duše zavrhuje, čo znova vyplýva z jeho quineovskej ontológie.

Volek sa kriticky vyjadruje aj ku bioetickým odpovediam u Singera. Odmietá infanticídu ťažko postihnutých novorodencov, interrupcie. Upozorňuje, že Singer zastáva pozíciu nahraditeľnosti detí. Rovnako Volek kritizuje aj Singerovo akceptovanie eutanázie. Všetky bioetické stanoviská Singera vníma Volek ako dôsledok jeho teórie osoby. S tým určite možno súhlasiť. Volek kladie základný protiargument – neschopnosť Singerovej teórie osobnosti vysvetliť jej kontinuitu v čase, čo je zapríčinené postavením ontologického základu na quineovské minimalistické pozície. S jeho vyjadrením: „Singerovo psychologické chápanie osoby som preukázal ako nepostačujúce na vysvetlenie personálnej identity“⁹ autor článku súhlasí.

Singerove etické názorové pozície kritizuje aj slovenský filozof Innocent M. V. Szaniszló. Konkrétne sa vyjadruje k jeho druhizmu a k reflexii Singerových myšlienok vo filozofickej a teologickej etike. Szaniszló, podobne ako Volek, zhŕňa Singerovu definíciu osoby do niekoľkých hutných odstavcov. „Keďže intenzia a extenzia pojmu „ľudský“ a „príslušník druhu homo sapiens“ je podľa Singera rozdielna, navrhuje, aby sa rozlišovalo pri pojme „ľudský“ medzi „osobou“ a „príslušníkom druhu homo sapiens“. Teda jednoducho povedané, len živé bytosti, ktoré majú vedomie o sebe samých, môžu mať tú výsadu, že sú preferované“¹⁰. Preferencie osôb majú zvýhodňovať nositeľov označenia osoba pred tými jedincami, ktoré toto kritérium nespĺňajú. Szaniszló uvádza napr. názor Schlegela, ktorý si myslí, že druhistická teória dokonca poškodzuje zvieratá ako rasu. Pripomína, že Singer apeluje na zmiernenie bolesti na planéte, včítane bolesti zvierat bez vedomia samých seba. Príslušnosť k ľudskému druhu Singer nepokladá za „morálny štatút živej bytosti“¹¹.

Druhizmus takto môže získať v rámci širšieho intelektuálneho povedomia tie isté konotácie, ako rasizmus a sexizmus, konštatuje Szaniszló. Pripomína veľmi zaujímavý argument Schockenhoffa, ktorý hovorí, že Szaniszló zastal kritikou druhizmu na pol ceste a záujem určitej ochrany pre zvieratá nerozšíril o rastliny a voľnú prírodu. Singerove pozície a jej aplikácie inými utilitaristami vníma Szaniszló ako krajnosť, ktorá bola spôsobená nevhodným týraním zvierat. „Podľa Singera sa teda nesmie preferencia spotreby a záľuby v jedení zvieracieho mäsa (a jeho lacný predaj) uprednostňovať pred utrpením a bolesťou, ktorú tieto zvieratá musia pre tento ľudský pôžitok prežívať“¹².

Právo iných ľudí na infanticídu postihnutého dieťaťa do veku jedného mesiaca pokladá Szaniszló plným právom za extrémnu etickú názorovú pozíciu. Uvádza aj zaujímavé argumenty Schockenhoffa, ktorý domýšľa Singerove argumenty

⁹ VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utilitarizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 203.

¹⁰ SZANISZLÓ, I.: Má človek vo vesmíre zvláštne postavenie medzi inými živočíchmi?. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 8.

¹¹ SZANISZLÓ, I.: Má človek vo vesmíre zvláštne postavenie medzi inými živočíchmi?. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 9.

¹² SZANISZLÓ, I.: Má človek vo vesmíre zvláštne postavenie medzi inými živočíchmi?. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 9.

do zaujímavých konzekvencií. Človeku sa tak pripisuje rozličná hodnota podľa jeho aktuálneho šťastia, potencie dĺžky očakávaného života. Schockenhoff takúto etiku označuje ako desivú. „*Ak ľudské individuum nie je viac nositeľom neodcudziteľných ľudských práv, ale sa výlučne hodnotí len podľa svojho prínosu k celkovej sume všeobecného dobra a dobrej budúcnosti spoločenstva, tak sa dostávame do bezmocnej protestnej situácie*“¹³. Ako hovorí Szaniszló, potencialita nie je pre Singera aktualitou a nehrá v jeho etike rolu. Zlá kvalita života je podľa Singera do vyššej miery indikátorom, než autonómia plynúca z príslušnosti k ľudskému druhu. Druhizmus vníma Singer negatívne ako prostriedok neoprávneného zvýhodňovania ľudského druhu, podobný princípu rasizmu, ktorý teoreticky postuloval napr. Arthur Gobineau. Oproti druhizmu chce Singer uplatniť princíp nediskriminácie. Ten chce uplatňovať v oslobodení zvierat, čo je aj známym názvom jeho monografie.

Zabiť inteligentné zviera je u Singera vážnejší morálny prešľap než zabitie duševne postihnutého človeka v ťažkom stupni postihnutia, konštatuje Szaniszló. Zvieratá, ktoré disponujú istým stupňom vyššej inteligencie, sú tak síce hodné ochrany, no do tejto množiny nepatrí človek, ktorý je postihnutý, alebo ťažko chorý. Sme pri už spomínanom Singerovom presvedčení, že množiny osôb a ľudí síce majú nenulový spoločný prienik, avšak nie sú totožné. Ako poznamenáva Szaniszló, kniha *Etika života* od Schockenhoffa falzifikuje prisúdenie označenia ako osobu pre zvieratá.

Do diskusie vstúpil aj ďalší český filozof David Černý. Prvá vážna výčitka smeruje voči Szaniszlóovi, Černý si berie na mušku jeho ponímanie osoby. Dospieva k tvrdeniu: „*Szaniszlóovi podľa mého názoru zcela uniká jeden velmi podstatný fakt: v současné filosofické diskusi se pojem „osoba“ vůbec nekryje s tradičním pojmem osoby chápané jako individuum rozumové přirozenosti. Osobou se v rámci diskusí kritérií personální identity a persistence (a ve filosofii i myslí či v personální ontologii) většinou myslí bytost obdařená esenciálně perspektivou první osoby, subjekt zkušenosti, oněmž jsou pravdivé nějaké mentální predikáty*“¹⁴. Vníma teda pojem osoba úplne ináč ako Szaniszló. Ak by sme dané poňatie aj akceptovali, nevyplýva z toho, že by ľudia, nenarodení či postihnutí, osobami byť nemali. Prikláňame sa však k ontologickému poňatiu osoby v duchu, v akom ho chápe Szaniszló i Volek.

Černý si vzal na zreteľ vybrané argumenty I. M. V. Szaniszlóa. Černý tvrdí, že Singer druhizmus kritizuje, čo je známym faktom. Černý interpretuje Szaniszlóovu názorovú pozíciu nasledovne: „*Peter Singer odsuzuje speciesismus, jež chápe jako upřednostňování zájmů tvorů, kteří pociťují bolest a projevují známky inteligence*“¹⁵. Jeho výčitky teda smerujú k nesprávnej interpretácii Singera, ktorej sa podľa Černého dopustil. Spomínaný autor Szaniszlóovi vytyka aj argumentáciu pomocou dokumentov Kongregácie pre náuku viery, ktoré sú záväzné pre katolícku denomináciu. Černý si myslí, že Szaniszló dezinterpretoval Singera do tej závažnej miery, že mu

¹³ SZANISZLÓ, I.: Má človek vo vesmíre zvláštne postavenie medzi inými živočíchmi?. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, s. 10.

¹⁴ ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, s. 895.

¹⁵ ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, s. 886.

prisúdil pozície, ktoré reálne patria jeho názorovým oponentom. Sám Černý občas priznáva, že mu nie je jasná úplná intencia textu u Szaniszlóa. Sám problematizuje, či dobre pochopil autora, ktorý označuje za živé bytosti, ktoré majú vedomie o sebe samých, práve človeka. Singer pod takýmto predikátom označuje (schopnosť zakúšať bolesť a slasť) aj tie druhy živočíchov, ktoré z jeho pohľadu nemôžu byť označené ako osoby. Černý prináša zaujímavý Singerov argument, podľa ktorého by naša záľuba v protežovaní dobra množstva ľudí nemala byť nadradená nad záujmy iných živočíchov, ktoré trpia vo veľkochovoch a na jatkách. Sám sa domnieva, že pre zvláštne postavenie osôb je dôležitá skutočnosť, že „vnímajú svoju persistenciu v čase a majú mnohé plány do budúcnosti“¹⁶. Z viacerých pasáží zaznieva Černého presvedčenie, že Szaniszló nie vždy presne pochopil Singerove myšlienky.

Černý sa dotýka aj Szaniszlóovho hodnotenia Singerovej infanticídy. Tvrdí, že pokiaľ Szaniszló prirovnáva Singerovu infanticídu v jeho vlastnom (Singerovom) hodnotení k rozbitiu kameňa, Singera tým dezinterpretuje. „Zabití fétu či novorozence nelze srovnávat s rozbitím kamene jednoduše proto, že kameny do našich morálních rozvah vůbec nevstupují, zatímco preference lidských plodů a novorozenců zcela jistě ano“¹⁷, píše náš autor. Rovnako sa Černý pokúša korigovať Szaniszlóovo znenie Schockenhoffovej interpretácie Singera, podľa ktorej kolíša ľudská hodnota od jeho úspešnosti, očakávanej dĺžky a kvality života etc. Černý to označuje ako nie príliš šťastné a pokúša sa toto znenie nahradiť tým, že skôr ide o to, že niektoré preferencie majú v morálnej úvahe vyššiu hodnotu než iné, než že by šlo o hodnotu jedinca. Nota bene, tu už ide o interpretáciu z tretej ruky.

Černý podľa všetkého chápe Singerov pojem osoba naozaj presne. „Osoba“ je tedy jakýsi fázový pojem, jenž referuje k lidskému živočichovi v určitých fázích jeho existence, řekněme od určité (obtěžně stanovitelné) doby po narození až do okamžiku, kdy uvedené schopnosti skokem či postupně zanikají (dementia, ireverzibilní vegetativní stav, kóma). Někteří lidští živočichové se nikdy osobou nestanou (potracené plody, anencefalické děti), jiné zanikají současně se zánikem osoby (okamžitá smrt lidské osoby)¹⁸. Náš autor vytýka Szaniszlóovi, že sa usiluje Singerove myšlienky diskvalifikovať. Černý pripomína, že Singer síce pripúšťa, že niektoré jeho konzekvenencie sú v rozpore so zažitými konvenciami, čo ale neznamená, že sú nesprávne.

Reflexiou vybraných aspektov etiky Petra Singera sa zaoberá aj ďalší slovenský filozof Peter Sýkora. Tento filozof sa zaoberá aj tým, ako Szaniszló kritizuje Singera, na čo reaguje. Tvrdí, že text reprezentuje „prinajmenšom v stredo európskom priestore, často sa vyskytujúci povrchný spôsob kritiky P. Singera ignorujúci jeho precíznu argumentáciu“¹⁹. Sýkora začína svoju analýzu pripomínaním rozdielov medzi ľuďmi, tzv. rasizmom bez farieb. Rozdiely medzi ľuďmi umožnia aj vrstvom usporiadanie

¹⁶ ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, s. 889.

¹⁷ ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, s. 890.

¹⁸ ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, s. 894.

¹⁹ SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, s. 416.

egalitárskej spoločnosti, myslí si Singer. Ľudia majú rovnaké životné záujmy, bez ohľadu na farbu pleti, pohlavie, alebo IQ. Antidruhstický argument má svoje jadro v tom, že človek jednoducho nemá v prírode nijaké privilegované postavenie. Tak ako Aristoteles postuluje argument centra súradnicovej sústavy v Zemi ako v planéte a Galilei hovorí o centre vesmíru v Slnku, čo neskôr Einstein vyvracia v slávnej Špeciálnej teórii relativity, analogicky sa centrálné postavenie človeka medzi živočíchmi usiluje vyvrátiť Singer antidruhstickým argumentom. Náš etik spája antidruhstický argument s antiegalitárskym argumentom usporiadania spoločnosti. „*Najvladnejšie jadro antidruhstického argumentu teda je, že logickým dôsledkom racionálneho zdôvodnenia rovnosti všetkých ľudí je zbavenie človeka privilegovaného postavenia vo vesmíre*“²⁰. Ako fundamentálny ľudský záujem označil Singer vyhýbanie sa bolesti. Rasa, pohlavie a IQ vôbec s bolesťou nesúvisia, konštatuje Singer. Tento prístup Singer nazýva *princíp rovnakého zvažovania záujmov*.

Spomínaný princíp neznamená prístup v rovnakom zmysle k všetkým ľuďom, upozorňuje Sýkora. Singer to ukazuje na jednom príklade, pokiaľ máme pomerne obmedzené množstvo morfia, a jeden z pacientov trpí veľkými bolesťami a druhý iba malými, vtedy nemožno deliť toto morfiu rovnako. Podľa vyššie menovaného princípu je najlepšie, pokiaľ dáme ťažko trpiacemu pacientovi všetko dostupné morfiu do miery, kým prestane trpieť bolesťami. Bolesť dokážeme kvantifikovať tak u ľudských jedincov, ako aj u iných živočíšnych druhov. Spomínaný princíp sa neaplikuje na také druhy živočíchov, ktoré nepociťujú bolesť. K zníženiu bolesti v súvislosti s morálkou sa ako vykladač Singera vyslovuje Sýkora nasledovne: „*Morálne konanie je také konanie, ktoré znižuje celkové množstvo bolesti, pričom sa počíta spoločná suma bolesti ľudí a vnímavých zvierat (sentient animals) dohromady*“²¹. Dá sa to urobiť prakticky vtedy, ak vybrané zvieratá ľudia prestanú používať ako potravu, alebo sa zakážu také druhy biomedicínskych pokusov, pri ktorých zvieratá pociťujú bolesť. Celý argument je podľa Sýkora založený na rovnakých, resp. obdobných preferenciách u tzv. vnímavých zvierat. Pokiaľ by nimi zvieratá nedisponovali, nebolo by možné ani aplikovať už uvedený princíp. Fakticky by to otvorilo pozíciu jednanja ako nadradeného druhu, usudzuje Sýkora. Singer otvoril diskusie o bolesti zvierat, čo dovtedy podľa Sýkora nebolo vnímané ako reálny fakt, ba pokladali to za pseudovedecký názor. Vedci sa domnievali, že zvieratá si nevedomujú bolesť. Zrejme šlo o reminiscencie Descartesovej teórie o reflexnom oblúku a striktnom oddelení medzi *res cogitans* a *res extensa*. Dnes je situácia dimatrálné odlišná. „*Vedci prestávajú vidieť problém v duchu karteziánskej tradície dichotomicky – teda tak, že zvieratá buď majú myseľ ľudských kvalít, alebo nemajú žiadnu myseľ*“²².

Sýkora konštatuje, že Singerovi kritici mu vyčítajú najmä to, že ľudský život pre neho nemá absolútnu hodnotu. V zásade mu možno dať v tom za pravdu. Sýkora to

²⁰ SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, s. 417.

²¹ SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, s. 419.

²² SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, s. 420.

charakterizuje ako kritiku utilitarizmu. Nie sme si istí, či to možno takto generalizovať. Sýkora sa usiluje takto charakterizovať aj Szaniszlóovu kritiku. Napokon, dokladá to i citátom. Domnievame sa však, že Szaniszló kritizuje predovšetkým Singerove bioetické konzekvencie, než jeho utilitaristický základ. Szaniszló nepostuloval svoju štúdiu ako kritiku utilitarizmu. Svoju argumentáciu Sýkora kladie cez zdôvodňovanie Singerovej voľby utilitarizmu ako argumentačnej základne v polemike s druhizmom. Singer si kladie na počiatok etiky tzv. minimalistickú etickú britvu, kde sa prijme najjednoduchšia hypotéza s najmenším počtom premenných. Tento princíp úspornosti navrhol slávny W. Ockham, ale využil ho aj M. Kopernik pri postulovaní heliocentrickej sústavy. Až pri neprijatí najjednoduchšej etickej hypotézy prijímate tú, ktorá je o jednu premennú zložitejšia. Utilitaristickú pozíciu považuje Singer za najzákladnejšiu, za tú, ktorá má najmenší počet premenných.

Sýkora upozorňuje na diferenciu oddeľovacej línie medzi svetom, ktorý je poplatný etickému posudzovaniu a svetom, ktorý podlieha úžitkovým požiadavkám na jednej strane a oddeľovacej línie platnosti druhistického argumentu. Možno mu dať za pravdu v tom, že Singer skutočne nemôže rozšíriť antidruhistický argument na svet voľnej prírody a rastlín. „*akýmto rozšírením by poprel platnosť kľúčovej premisy, o ktorú sa opiera jeho argument – schopnosť vnímavých bytostí mať svoje záujmy, vnímať bolesť*“²³. Singer nižším zvieratám nepriznáva vnútorné hodnoty. Ako hovorí Sýkora, pripísanie rovnakej hodnoty všetkým živým entitám by znemožnila pripisovať rôzne hodnotové váhy rôznym formám života. Singer samozrejme disponuje aj environmentálnym cítením. Sýkora pripomína jeho návrh, podľa ktorého sa má počítať ako ujma i dôsledok zničenia prírodného prostredia pre ľudí i vnímavé bytosti.

Szaniszló kritizuje Singera skôr za jeho bioetické pozície, než jeho utilitarizmus. Sám hovorí o špecifickom a mimoriadne kontroverznom type utilitarizmu v podaní P. Singera. „*Mnohí filozofi nazývajú Singerov utilitarizmus veľmi kontroverzným*“²⁴. Singera Szaniszló nepokladá za predstaviteľa signifikantného prúdu utilitaristov, ale skôr za nositeľa popularizačnej zjednodušenej verzie utilitarizmu. Szaniszló poukazuje na jedno naozaj dôležité nebezpečenstvo, aplikovať darvinizmus ako „*vymazanie všetkých základných rozdielov medzi ľuďmi a zvieratami tým, že sa všetci uvedú na rovnaký evolučný základ*“²⁵. Je to podľa Szaniszlóa cesta k zneužitiu ľudskej dôstojnosti. Singer podľa Szaniszlóa odmieta akúkoľvek determináciu ľudskej podstaty. Ide tým ešte za J. P. Sartra, ktorý rovnako odmieta podstatu človeka – s výnimkou jeho absolútnej slobody.

Ako Szaniszló konštatuje, Singer nahradil kľúčový termín posvätnosť života iným termínom, a to kvalita života. Zníženie kvality života je dôvodom na jeho skon-

²³ SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, s. 423.

²⁴ SZANISZLÓ, I.: Pokus o malú odpoveď na kritiku nasej analýzy Singerovho (anti)druhizmu – (nie)len Petrovi Sýkorovi a Davidovi Černému. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 4, s. 593.

²⁵ SZANISZLÓ, I.: Pokus o malú odpoveď na kritiku nasej analýzy Singerovho (anti)druhizmu – (nie)len Petrovi Sýkorovi a Davidovi Černému. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 4, s. 598.

čenie, myslia si preferenční utilitaristi. Szaniszló upozorňuje na alienáciu hodnoty samotného života. Pripomína aj názor De Marca a Wikera, ktorí tvrdia, že Singer redukuje človeka na prvky vedomia, čo smeruje k jeho dehumanizácii.

Dve skupiny Singerových postojov

Diapazón Singerových bioetických názorov je nesmierne široký. V našej štúdii nás zaujíma vo veľkej miere vzťah k človeku a vzťah k zvieratám. V tejto súvislosti možno vnímať Singerove konzekvencie síce ako vychádzajúce z jeho pojmu osoby (a teda z jedného argumentačného základu), avšak rozdielne vo oblasti vzťahu k človeku a vzťahu k zvieratám. Zastávame názor, že Singerov prínos je síce významným pokrokom v smere vzťahu k zvieratám, otvára však rovnako značné nebezpečenstvo vo vzťahu k človeku.

„*Etika vzťahu k zvieratám a s ňou spojená diskusia o právach zvierat si kladie za primárnu úlohu správne pochopiť a formulovať vzťah mravných subjektov voči zvieratám*“²⁶. Je chvályhodné, že Singer výrazne pomohol zmeniť vzťah vedeckej obce k bolesti zvierat. Singerovu pozíciu zhrnul on sám nasledovne: „*Že nesúhlasíme so svojvoľnou diskrimináciou, že považujeme za nesprávne spôsobiť utrpenie aj inej bytosti, aj keď táto bytosť nepatrí k nášmu živočíšnemu druhu, že podľa nášho názoru človek bezohľadne a kruto vykorisťuje zvieratá, a že chceme, aby sa to zmenilo*“²⁷. Singer nielenže pomohol zmeniť názor vedcov v tom, že zvieratá pociťujú bolesť, ale podobne ako Marx v poslednej vete *Manifestu*, volá po zmene. V tomto možno jednoznačne vnímať jeho filozofiu za prínosnú, pozitívnu, za prinášajúcu kladné zmeny, ktoré vedú k zmenšeniu utrpenia žijúcich a vnímavých organizmov na planéte. Iniciovanie protestov proti zbytočnej krutosti voči zvieratám je určite pokrokom na poli etiky a v tomto aspekte patrí profesorovi Singerovi veľká zásluha. „*Podobne ako chránime určité druhy rastlín, môžeme, ba máme osobitne chrániť zvieratá. Na rozdiel od rastlín však nie vzhľadom na hodnotu, ktorú majú pre nás, ale preto, že sú citiace tvory – čiže s ohľadom na žiaduci dôsledok nášho konania, ktorým má byť maximalizácia potešenia a minimalizácia bolesti vo svete*“²⁸. Podstatnou podmienkou prijatia takéhoto oslobodzovacieho konania je rozšírenie morálnych horizontov, konštatuje Singer. Trefná je poznámka, ktorej autorom je filozof Šrobár – „Niektorí predstavitelia ekologickej etiky sú presvedčení, že len človek má svoju hodnotu, avšak zdôrazňujú, že ochrana prírody je v záujme človeka, či už v ekonomickom alebo inom“²⁹. Nie je to tak, určitú hodnotu majú aj iné bytosti, najmä tie, ktoré Singer nazýva vnímavé bytosti. Preto zastavenie procesu ich utrpenia vnímame ako progresívne a v tomto kontexte uznávame kladnú rolu profesora Singera.

Situácia sa radikálne mení, pokiaľ sa etické postoje dotýkajú človeka. Tu Singer vychádza z už predstavenej koncepcie osoby, z čoho mu vyplýva, že niektorí ľudia

²⁶ KOMENSKÁ, K.: *Etika vzťahu k zvieratám*. Prešov: Prešovská Univerzita, 2014, s. 14.

²⁷ SINGER, P.: *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 34.

²⁸ TURČAN, M.: K negatívne nazeraniu M. Rothbarda na myšlienku práv zvierat. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2020, roč. 75, č. 7, s. 544.

²⁹ ŠROBÁR, Š.: Človek a zvieratá v kontexte etiky úcty k životu. In: *Disputationes Scientifcae Universitatis Catholicae in Ružomberok*. Ružomberok: Katolícka Univerzita, 2019, roč. 19, č. 1, s. 126.

nie sú osobami. „Singer kladie aj otázku, či možno ľudské práva stupňovať, pričom nepripisuje medzidruhovým biologickým hraniciam druhu morálny význam a vo všeobecnosti sponchybňuje kantovské chápanie univerzálnosti subjektu ako autonómnej, morálnej a racionálnej bytosti“³⁰. Samozrejme, Singer prejavuje bytostne významné zábrany pred vzatím života človeka, argumentuje však preferenciami. „Zabiť človeka preto normálne znamená porušiť nielen jednu, ale širokú škálu najdôležitejších a najvýznamnejších preferencií, ktoré môže bytosť mať“³¹. Konzekvence sú dosť radikálne a z nášho pohľadu predstavujú aktuálne i potenciálne nebezpečenstvo. Singer neuznáva bezvýhradné právo na život a zastáva tak eutanáziu, ako aj interrupciu. Kým v prvom prípade ide o rozhodnutie konkrétneho, v druhom prípade ide o rozhodnutie o človeku bez jeho vlastnej vôle. Treba si uvedomiť, že veľmi často ide o prosbu o asistenciu pri ľuďoch, ktorí dokážu vykonať samovraždu aj sami. V takom prípade sa dotyčná osoba zrejme neuspokojí s prípadným zamietnutím a jednoducho veľmi často samovraždu vykoná. V scholastike bolo suicídium vnímané z etického hľadiska krajne negatívne. „Nielen Akvinským a nielen v stredovekom kresťanstve je samovražda klasifikovaná ako hriech, ako hriech najťažší, pretože ho nemožno oľutovať, a naviac ako hriech, ktorý je proti všetkým, proti sebe, proti spoločnosti a proti Bohu“³². Je tu však i množstvo fyzických stavov, ktoré znemožňujú konkrétnym ľuďom čosi také vykonať. Eutanázia je na druhej strane zneužiteľná v prípade, ak človek nie je schopný rozhodnúť o svojom bytí a nebytí, resp. nie je schopný samovraždu previesť, toto zjavné nebezpečenstvo treba mať na pamäti. V opačnom prípade je to v konečnom dôsledku len otázka svedomia konkrétneho človeka. Singer hovorí o životoch, ktoré „nestojí za to žiť“³³. Životy niektorých ľudí podľa Singera majú malú cenu. Nemali by sme podľa neho „robiť veci, ktoré sú absolútne zbytočné, – napríklad udržiavanie pri živote ľudí, ktorým sa nikdy nevráti vedomie“³⁴. Naš etik zjavne nadradzuje vedomie nad osobnosť samotnú. „Slovami Petra Singera, profesora z Princetону a guru kultúrnej ľavice, ľudský jedinec môže vlastnú osobnosť získať alebo stratiť, napríklad keď je postihnutý, starší, inak „neprospešný“ alebo nespôsobilý“³⁵. Sám Singer argumentuje kvalitou života takto: „Nezvrátna strata možnosti vedomia alebo komunikácie s ostatnými, alebo určitej minimálnej úrovne sebauvedomenia alebo inteligencie – tieto straty musia ovplyvniť hodnotu života, aj keď z biologického hľadiska zostáva hodnotou ľudského života.“³⁶

³⁰ SEDOVÁ, T.: Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. Ma margo trojíc hkih o problematike ľudských práv. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2007, roč. 73, č. 4, s. 323.

³¹ SINGER, P.; *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 80.

³² KUŘE, J.: Dobrá smrť. K filosofickému ujasneniu pojmu eutanázie. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2007, roč. 62, č. 3, s. 227.

³³ SINGER, P.: *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 199.

³⁴ SINGER, P.: *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 203.

³⁵ PETRO, M.: Etické hodnotenie eutanázie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy. In: *Theologos*, Prešovská Univerzita, 2019, roč. 21, č. 2., s. 129.

³⁶ SINGER, P.: Non-intervention in children with major disabilities, In: *Journal of Paediatrics and Child Health*, 1983, roč. 19, č. 4, s. 216.

Interrupcia je ešte nebezpečnejšia, je to návod siahnuť na život niekomu, kto má takmer nulovú šancu brániť sa. Občas sa vyskytne prípad, že plod prežije pokus o interrupciu, sú to však veľmi ojedinelé prípady. Drvivá väčšina prípadov je zavŕšená smrťou nenarodeného človeka, s cudzím zavinením a bez faktickej možnosti dať nenarodenému človeku aspoň minimálnu šancu postaviť sa na odpor agresorovi. Je to rozhodnutie človeka o inom človeku, bez možnosti obrany. Pokiaľ liberalizmus ako sociálno-filozofický smer uznáva, že sloboda iného je obmedzená slobodou ďalšieho človeka, je interrupcia proti takejto forme liberalizmu. Iné vnímanie je chápané len cez prizmu netradičného chápania osoby – a to práve robí aj Peter Singer. Ten má na interrupciu jasný názor. „*Mylné uvažovanie v prípade zaradenia potratov medzi zločiny bez obete, by malo byť zjavné*“³⁷. Singer sa nazdáva, že rozhodnutie treba ponechať na ženu. Zjavne si nevedomuje, že sa jedná o potencialitu dospelého človeka, keďže zastáva sebe vlastnú teóriu osoby. S týmto názorom jednoducho nemožno sympatizovať. To, že plod aktuálne žiadne záujmy nemá, je len pseudoargumentom, ktorý ignoruje potencialitu plodu.

Náš etik zastáva aj ďalšiu, z nášho hľadiska rovnako neprijateľnú názorovú pozíciu, infanticídu. „*Singer verí, že novorodenci nemajú nijaké preferencie a tak infanticída nie je vždy nesprávna*“³⁸. Túto niektorými kultúrami vžitú tradíciu sa Singer usiluje vzkriesiť, filozoficky ospravedlniť a infiltrovať ju do majoritného civilizačného povedomia. Ako sám konštatuje, uvedomuje si, že jeho názory nie sú prijímané majoritnou väčšinou verejnosti a filozofov, napriek tomu ich pokladá za správne. Svoj názor argumentuje napríklad takto: „*Za predpokladu, že je život dieťaťa natoľko nešťastný, že nemá cenu ho žiť, platí z hľadiska vnútornej perspektívy bytosti, ktorá má takýto život žiť, podľa obidvoch verzii utilitarizmu, že neexistuje žiaden „vonkajší“ dôvod na to, aby sme toto dieťa udržiavali pri živote (napríklad ani pocity rodičov). Je lepšie ak dieťaťu pomôžeme zomrieť a zabránime ďalšiemu utrpeniu*“³⁹. Takýto spôsob usmrtenia, ktorý nie je samovraždou ani interrupciou, Singer považuje za akceptovateľný. Vieme, že ho akceptoval napríklad Platón.

Singerove rôzne etické postoje vychádzajú z jeho koncepcie osoby. Argumenty sa dajú nájsť v jeho spisoch, dobrú ontologickú deskripciu vykonal v spomínanom článku Peter Volek. Singerovu koncepciu osoby nemožno pokladať za správnu, vychádza z aktuálnych stavov mysle a ignoruje potencialitu. Nie je to esenciálna koncepcia osoby. Rôznym spôsobom sa možno pozeráť na etické názory Singera. Hoci je ich ontologický a antropologický koreň spoločný, ich dôsledky (tu sa dobre hodí konzekvencionalistická argumentácia) sú rôzne. Ochrana zvierat, zníženie, resp. odstránenie ich bolesti spôsobenej človekom, ochrana životného prostredia, varovanie pred nerovnakým prístupom ľudí k eugenickým vylepšeniam, patrí ku kladným etickým názorom Petra Singera. Sú ústretovo namierené k človeku, k planéte. Ich

³⁷ SINGER, P.: *Spisy o etickom žití*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 150.

³⁸ MARQUIS, D.: *Singer on Abortion and Infanticide*. In: Peter Singer Under Fire, Illinois: Carus Publishing Company, 2009, s. 133.

³⁹ SINGER, P.: *Spisy o etickom žití*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 184.

úsilím je zmierniť bolesť, zachrániť prirodzené prostredie. Jestvujú aj tri spomínané oblasti, interrupcia, infanticída a eutanázia, kde je Singer nositeľom súhlasu so smrťou, ktorá prirodzene ešte nenastáva. Aj keď je antropologický a ontologický koreň jeho etiky rovnaký, etické konzekvencie sú u Singera rôzne. Zjavne možno deliť jeho etické názory na koketujúce so smrťou a na tie, ktoré sa usilujú zachrániť hodnoty.

Väčšina filozof prechádza vo svojom diele určitým vývojom. Je tomu tak i u Petra Singera. Dnešný Peter Singer sa čoraz menej vyjadruje k svojim často neprijímaným názorom a skôr sa centrom jeho záujmu stáva ekoetika, ochrana zvierat, zmierňovanie chudoby vo svete etc. Akcent jeho filozofického záujmu sa presúva na iné, omnoho prijímamejšie témy. Ako pripomína Szaniszló, „jeho záujem sa dnes presúva viac do oblasti etiky ekológie a záchrany planéty pred dopadmi klimatických zmien“⁴⁰. Aj Plašienková upozorňuje, že Singer varuje napr. pred nerovnakým prístupom k eugenickým vylepšeniam, ktorý bude vyplývať z rozdielnych finančných možností, rozvrstvených zasa najmä geopoliticky⁴¹.

Singerove etické výsledky tak možno deliť do dvoch skupín. Kým tie prvé sú pre človeka nebezpečné, v aktuálnom i potenciálnom zmysle, sú spájané so zabíjaním, iné sú zasa progresívne, otvárajú dvere mnohým novým myšlienkam, axiologickému uchopeniu doteraz menej viditeľných hodnôt. Preto navrhujeme selektívne čítanie filozofických prác Petra Singera. Kým niektoré treba odmietnuť, pretože nesú v sebe posolstvo zabíjania, iné naopak treba prijať a aplikovať do praxe. Hoci Peter Singer je len zdanlivo kontroverzný filozof, on je naopak konzistentný a zdanlivé kontroverzie sa ukážu ako ontologicky a antropologicky jednotné, etické dôsledky jeho myšlienok možno rozdeliť na dve skupiny. Separujúce, selektívne čítanie Singera a oddeľovanie jeho etických záverov na prijateľné a inšpiratívne na jednej strane; na nebezpečné na druhej strane, možno z neho urobiť zaujímavého, progresívneho filozofa, ktorého vybrané myšlienky je hodné aplikovať.

Považujem za zaujímavé pripomenúť vybrané stanoviská slovenských filozofov, ktorí pôsobia v meste Prešov, k názorom, ktoré u Singera vyvolávajú kontroverzie. K niektorým z predmetných problémov zaujal stanovisko aj zakladateľ etiky sociálnych dôsledkov Vasil Gluchman. V prvom rade treba povedať, že Gluchman neredukujú morálku iba na genetické, alebo biologické aspekty⁴². Hodnotu života nevinného človeka pokladá za najvyššiu, ale nie absolútnu hodnotu. Hodnota a podpora ľudského života prináša podľa Gluchmana pozitívne sociálne dôsledky⁴³. Jeho postoj k eutanázii je pozitívny, pokiaľ sú naplnené určité podmienky, „ak je výsledkom smrť po dlhom a bolestivom umieraní, potom pomoc v utrpení môže znamenať aj

⁴⁰ SZANISZLÓ, I.: Pokus o malú odpoveď na kritiku nasej analýzy Singerovho (anti)druhizmu – (nie)len Petrovi Sýkorovi a Davidovi Černému. In: *Filozofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 4, s. 595.

⁴¹ PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Bioetická problematika s dôrazom na vylepšovanie človeka v kontexte liberálnej eugeniky*, In: *Bioetické výzvy a súčasnosť*. Bratislava : Silmul, 2020, s. 55.

⁴² GLUCHMAN, V.: The biological and the social in the ethics of social consequences (on determination and free will or moral freedom, In: *Filozofia*, 2003, roč. 58, č. 2, s. 121.

⁴³ GLUCHMAN, V.; The place of humanity in the ethics of social consequences, In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 8, s. 614.

*pomoc pri ukončení takéhoto utrpenia*⁴⁴. Interrupciu prijíma Gluchman v prípade, pokiaľ má interrupcia pozitívne sociálne dôsledky a sú zabezpečené všetky technické aspekty, aby mohla byť vykonaná⁴⁵. Interrupciu i eutanáziu považuje za spravodlivú v prípade, ak ukončí neznesiteľné utrpenie. Zvieratá a prírodu Gluchman za morálne subjekty nepokladá⁴⁶. Gluchman určite nepokladá zviera za osobu. Nikde sa nevyslovuje ani v prospech infanticídy, azda najmenej prijímanej pozície Singera. Miesto preferencií Gluchman pracuje s pojmom dôstojnosť. Dáva ju aj prírode, nie však do tej miery, než ju vníma u človeka.

K problematike sa vyslovil i Marek Petro. Domnieva sa, že človek je chrámom Boha. Osobou je pre neho jednoznačne človek. „*Hodnota človeka nevyplýva z jeho podoby k svetu ale z možnosti účasti na Božej dokonalosti vďaka jeho obrazu a podobe, ktoré v sebe človek nosí. Je osobou a vďaka svojej individualite človek nemusí popisovať svoje postavenie vo vzťahu ku kozmu ale naopak, práve kozmos nadobúda hodnotu keďže sa oddáva službe človeku, ktorý dáva svetu zmysel*“⁴⁷. Petro sa vyslovil aj k otázke interrupcie a eutanázie. „*Pri základnom uznaní dôstojnosti ľudskej osoby, nie je síce ľudský život nikdy bez ceny, ale nemôžeme ho ľubovoľne skracovať ani predlžovať*“⁴⁸. To znamená, Petro pokladá za nedovolenú aktívnu eutanáziu. Voči interrupcii sa vyslovil negatívne – porovnaj⁴⁹.

Téme hodnoty a podstaty človeka sa venoval aj Pavol Dancák. Tento filozof jednoznačne vníma človeka ako osobu⁵⁰. Človek má podľa Dancáka transcendentnú povahu. Táto sa prejavuje v transcendentnom vzťahu voči Bohu⁵¹. Dancák tieto názory manifestoval aj v súvislosti s rozborom personalistických názorových stanovísk.

Záver

Etické názory Petra Singera rozvírili hladinu filozofickej verejnosti prakticky na celej planéte. Nevyhlo sa tomu ani bývalé Československo. V štúdiu sme priniesli prehľad diskusie o Singerovi na stránkach časopisu *Filozofický časopis*, ktorá bola nesmierne zaujímavá. Diskusia sa viedla ohľadom Singerovej kritiky druhizmu a jeho menej prijímaných názorov v otázkach infanticídy, interrupcie a eutanázie. Naše stanovisko je na strane odmietnutia uvedených Singerových názorov na predmetné témy. Vybrané Singerove bioetické názory pokladáme za nebezpečné koketovanie so smrťou. Nesúhlasíme ani s ich aktuálnou podobou v Singerom predstavenej

⁴⁴ GLUCHMAN, V.; The place of humanity in the ethics of social consequences, In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 8, s. 617.

⁴⁵ GLUCHMAN, V.: Disaster issues in non-utilitarian consequentialism (Ethics of social consequences), In: *Human Affairs*, 2016, roč. 26, č. 1, s. 59.

⁴⁶ GLUCHMAN, V.: Human dignity and non-utilitarian consequentialist “ethics of social consequences”, *Filozofia*, 2004, roč. 59, č. 7, s. 505.

⁴⁷ PETRO, M.: Človek – Boží obraz, In: *Theologos*, 2018, roč. 20, č. 2, s. 47.

⁴⁸ PETRO, M.: Etické hodnotenie eutanázie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy, In: *Theologos*, 2019, roč. 21, č. 2, s. 135.

⁴⁹ PETRO, M.: *Koncepcia sexuality a jej význam*, In: *Collectanea lectionum theologiarum I*, Warszawa : Wydawnictwo Jednosć w różnorodności, 2017, s. 11.

⁵⁰ DANCÁK, P.: Podstatný príspevok k rozvoju humanizmu v dobe tekutej, In: *Theologos*, 2020, roč. 22, č. 2, s. 127.

⁵¹ DANCÁK, P.: Pravda a láska ako základ kultúry, In: *Theologos*, 2008, roč. 9, č. 2, s. 166.

verzii, navyše ide o zneužitelné názorové pozície. Uvedomujeme si však, že Singer je filozof viacerých vrstiev a nie prvoplánový zástanca uvedených názorov. Jeho etika obsahuje progresívne momenty, ktoré sa dotýkajú utrpenia zvierat, ekoetiky, pomoci rozvojovým krajinám etc. Pokladáme za potrebné zamerať sa na túto skupinu Singerových etických názorov. Vývoj v jeho myslení priniesol presunutie sa na nové témy Singerovho etického záujmu. Tam sa ukazuje ako invenčný, zaujímavý a skutočne prínosný mysliteľ. Domnievame sa, že navrhnutý selektívny prístup k Singerovým prácam priniesie želanú pozornosť tým stránkam jeho myslenia, ktoré majú v sebe potenciál otvorenia nových etických horizontov.

Štúdia vznikla ako výstup riešenia projektu IG-KSV-ET-01-2021/12 Etika v kontexte jej prieniku do diania v spoločnosti.

BIBLIOGRAPHY:

- ČERNÝ, D.: Inocent-Mária V. Szaniszló o Peteru Singerovi. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 61, č. 3, ISSN 0015-1831.
- DANČÁK, P.: Pravda a láska ako základ kultúry, In: *Theologos*, 2008, roč. 9, č. 2, ISSN 1335-5570.
- DANČÁK, P.: Podstatný príspevok k rozvoju humanizmu v dobe tekutej, In: *Theologos*, 2020, roč. 22, č. 2, ISSN 1335-5570.
- GLUCHMAN, V.: The biological and the social in the ethics of social consequences (on determination and free will or moral freedom, In: *Filozofia*, 2003, roč. 58, č. 2, ISSN 0046-385X.
- GLUCHMAN, V.: Human dignity and non-utilitarian consequentialist "ethics of social consequences", *Filozofia*, 2004, roč. 59, č. 7, ISSN 0046-385X.
- GLUCHMAN, V.: The place of humanity in the ethics of social consequences, In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 8, ISSN 0046-385X.
- GLUCHMAN, V.: Disaster issues in non-utilitarian consequentialism (Ethics of social consequences), In: *Human Affairs*, 2016, roč. 26, č. 1, ISSN 1210-3055.
- KOMENSKÁ, K.: Etika vzťahu k zvieratám. Prešov: Prešovská Univerzita, 2014, ISBN 978-80-555-110-8-5.
- KUŘE, J.: Dobrá smrt. K filozofickému ujasnení pojmu eutanázie. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2007, roč. 62, č. 3, ISSN 2585-7061.
- MARQUIS, D.: Singer on Abortion and Infanticide. In: *Peter Singer Under Fire*, Illinois: Carus Publishing Company, 2009, ISBN 978-0-0126-9618-9.
- PETRO, M.: Etické hodnotenie eutanázie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy. In: *Theologos*, 2019, roč. 21, č. 2, ISSN 1335-557.
- PETRO, M.: *Koncepcia sexuality a jej význam*, In: *Collectanea lectionum theologiarum I*, Warszawa : Wydawnictwo Jednosc w różnorodności, 2017, ISBN 978-83-947394-4-7.
- PETRO, M.: Človek – Boží obraz, In: *Theologos*, 2018, roč. 20, č. 2, ISSN 1335-557.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Bioetická problematika s dôrazom na vylepšovanie človeka v kontexte liberálnej eugeniky, In: *Bioetické výzvy a súčasnosť*. Bratislava : Silmul, 2020, ISBN 978-80-8127-309-4.
- SEDOVÁ, T.: Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. Ma mar-go troj k hki o problematike ľudských práv. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2007, roč. 73, č. 4, ISSN 2585-7061.
- SINGER, P.: Non-intervention in children with major disabilities, In: *Journal of Paediatrics and Child Health*, 1983, roč. 19, č. 4, ISSN 1440-1754.
- SINGER, P.: *Spisy o etickom žiti*. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, ISBN 978-80-8061-332-7.
- SINGER, P.; *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011, ISBN 0-521-43363-0.
- SINGER, P.: Brain death: A response to the commentaries. In: *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, Prešov: Prešovská Univerzita, 2019, roč. 9, č. 1 – 2, ISSN 1338-5615.

- SÝKORA, P.: Singerova britva, druhizmus a výnimočné postavenie človeka vo vesmíre. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 3, ISSN 0015-1831.
- SZANISZLÓ, I.: Pokus o malú odpoveď na kritiku nasej analýzy Singerovho (anti)druhizmu – (nielen) Petrovi Sýkorovi a Davidovi Černému. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2013, roč. 61, č. 4, ISSN 0015-1831.
- SZANISZLÓ, I.: Má človek vo vesmíre zvláštne postavenie medzi inými živočíchmi?. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, ISSN 0015-1831.
- ŠROBÁR, Š.: Človek a zvierka v kontexte etiky úcty k životu. In: *Disputationes Scientifcae Universitatis Catholicae in Ružomberok*. Ružomberok : Katolícka Univerzita, 2019, roč. 19, č. 1, ISBN 1335-9185.
- TURČAN, M.: K negatívne nazeraniu M. Rothbarda na myšlienku práv zvierat. In: *Filozofia*. Bratislava: SAV, 2020, roč. 75, č. 7, ISSN 2585-7061.
- VOLEK, P.: Personálna identita v prererenčnom utilitarizme Petra Singera. In: *Filosofický časopis*. Praha : ČAV, 2012, roč. 60, č. 2, ISSN 0015-1831.

**Ekleziologický aspekt mučeníctva a cirkevnej jednoty
v historickom kontexte Gréckokatolíckej cirkvi
v Rumunsku**
**The ecclesiological aspect of martyrdom and ecclesial unity
in the historical context of the Greek Catholic Church
in Romania**

CRISTIAN BARTA

Babes-Bolyai University Cluj-Napoca
Faculty of Greek-Catholic Theology

Abstract: *Ecclesiological significations of the martyrdom in the Romanian Church United with Rome, Greek – Catholic, during communism. This article is intended to analyze the martyrdom of the Romanian United Church to present its ecclesiological significations relevant not only for its own local ecclesiological reality but for the whole Catholic Church. The reflection we propose shall follow the theological implications of three aspects identifiable in the situation of the Romanian United Church during the communist persecution: the relationship between martyrdom, Eucharist and the Kingdom of God; the martyrdom of the entire Greek – Catholic synod of Bishops in Romania; the attempt to annihilate an entire local church of the Catholic Church.*

Key words: *The Romanian United Church with Rome. Greek – Catholic. Martyrdom. Martyr bishops. Eucharist. Communion. Ecclesiology. Christophany. Ecclesiophany.*

Úvod

Blahorečenie rumunských biskupov mučeníkov počas božskej liturgie, ktorej predsedal pápež František v Blaji 2. júna 2019, bolo udalosťou, ktorá sa stala výzvou pre teológiu Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku.² Kult blahoslavených biskupov mučeníkov ponúka záruku, že ich mučeníctvo nezostane len dôležitou súčasťou dejín a zároveň volá k hlbokjej teologickej reflexii zmyslu pre hrdinské svedectvo o katolíckej viere v súčasnom cirkevnom kontexte. Bohoslužba sa totiž nekončí liturgickým slávením, ale má tendenciu oživovať celý život kresťana. Teológia so svojou funkciou systematického chápania a kultúrneho sprostredkovania Božieho slova

¹ L'articolo è stato realizzato nel progetto di ricerca *A synthesis of history: The Greek-Catholic Church in Romania throughout the centuries*, sostenuto da United States Conference of Catholic Bishops (N. ROM 218254) e da Bistum Münster (N. 52071/2018), ed è stato presentato al Simposio Internazionale *on line: "Camminiamo insieme": universalità e inclusione*. Due anni dalla visita di Papa Francesco a Blaj (2019-2021), Blaj (Romania), 9-10 giugno 2021.

² Gréckokatolícka cirkev v Rumunsku v oficiálnych dokumentoch je definovaná ako „Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka“ [pozn. Pavol Dancák].

musí súčasným spôsobom interpretovať a nanovo ponúkať skúsenosť viery mučeníkov, ktorá, ako objektívne zdôrazňuje Alin Vara, predstavuje zásadnú výzvu pre súčasnú misiu Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku.³

Predkladaný článok si kladie za cieľ analyzovať mučeníctvo, ktoré podstúpila Rumunská katolícka cirkev *sui iuris* a poukázať na ekleziologický význam mučeníctva, ktorý je dôležitý nielen pre miestnu cirkevnú realitu, ale aj pre celú Katolícku cirkev. V článku budeme sledovať teologické dôsledky troch aspektov, ktoré možno identifikovať v Rumunskej gréckokatolíckej cirkvi v období komunistického prenasledovania:

1. vzťah medzi mučeníctvom, Eucharistiou a Božím kráľovstvom;
2. mučeníctvo celého gréckokatolíckeho episkopátu v Rumunsku;
3. komunistický plán vyhladiť celú miestnu cirkev.

Terminologické objasnenie

Mučeníctvo ako hrdinské svedectvo o pravde evanjelia a prejav najvyššej lásky k Ježišovi Kristovi, ktorá vrcholí v úplnom obetovaní sa⁴ je teologicko-duchovnou kategóriou, ktorá sa pripisuje predovšetkým individuálne posudzovaným kresťanom. Mučeník je kresťan, ktorý nasleduje Ježiša Krista za cenu vlastného života a ktorý tvárou v tvár prenasledovateľom zomiera preto, aby svedčil o „svojej viere v Zmŕtvychvstalého ako o konečnej pravde o zmysle existencie“⁵. Už od prvých čias existencie Cirkvi sa mučeníctvo chápalo ako svedectvo: „*utrpenie a smrť mučeníka sú prejavom moci vzkriesenia, pretože Kristus v mučeníkoch trpí a víťazí nad smrťou*“⁶. Toto vysvetľuje prepojenie mučeníkov so svätosťou, ich začlenenie do liturgického kultu a tiež rozvoj hagiografickej literatúry od druhej polovice 2. storočia.⁷ Na druhej strane aj kresťania, ktorí počas prenasledovania prežili súženie a zostali verní Kristovi, boli považovaní za svedkov.

Cirkevné dejiny zaznamenávajú aj také situácie, keď viac či menej početné skupiny kresťanov zomreli pre vieru v Krista a boli nominálne alebo kolektívne zaradené do liturgického kalendára. O kolektívnom mučeníctve možno hovoriť nielen

³ “Infatti, la questione del martirio è di fondamentale rilevanza e, poiché si tratta innanzitutto di un’imitazione di Cristo, è uno splendente mistero che illumina anche le altre opzioni, apparentemente meno radicali, della vita. Se oggi non possiamo riproporre con entusiasmo l’ideale del martirio, non potremmo riproporre né le virtù, né l’insegnamento morale e neanche la legge naturale”. VARA, A.: *Sensul martiriului. Între viața cu Hristos și neamul renunțării*. Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2019, s. 11.

⁴ Porov. MANU, M.: *Martiriul, mărturie pentru credința adevărată*. Cluj-Napoca: Dacia, 2003, s. 76 – 92.

⁵ FISICHELLA, R.: Martirio. In: PACOMIO, L. – MANCUSO, V. (eds.): *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, s. 613.

⁶ RORDORF, W.: Martirio cristiano. In: BERARDINO A. (ed.): *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane. Vol. II: F-O*, seconda edizione aggiornata e aumentata. Genova-Milano: Marietti, 2007, s. 3076.

⁷ Cf. SAXER, V. – HEID, S.: Culto dei martiri, dei santi e delle reliquie. In: BERARDINO A. (ed.): *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane. Vol. II: F-O*. Genova-Milano: Marietti, 2007, s. 3078 – 3082.

na základe individuálnej obety každej osoby patriacej do skupiny, ale aj na základe identifikácie spoločnej príčiny ich mučeníctva v danej situácii.

To bol aj prípad siedmich rumunských gréckokatolíckych biskupov. Každý z nich zomrel mučeníckou smrťou, nie však naraz, ale v časovom období, ktoré sa začalo 10. mája 1950 biskupom Vasilem Afteniom a skončilo 28. mája 1970 kardinálom Iuliu Hossuom. Napriek časovému odstupu sa nezačalo sedem procesov blahorečenia, ale iba jeden. Dôvod tohto rozhodnutia, ako zdôraznil páter Zdzisław Jozef Kijas, OFMConv, relátor kauzy blahorečenia v rímskej fáze, sa týka skutočnosti, že mučeníctvo siedmich biskupov možno chápať len tak, že ich situácia sa považuje za súčasť komplexnej stratégie komunistických úradov na zničenie zjednotenej rumunskej Cirkvi: „... *prenasledovateľ sa nezameriaval na toho či onoho biskupa ako na jednotlivca, ale na celú Cirkev; jeho zámerom nebolo odstrániť sedem Božích služobníkov, ale gréckokatolícku cirkev ako celok. Obradová identita gréckokatolíckej cirkvi – ktorá je spoločná s väčšinou pravoslávnuou cirkvou – bola totiž vnímaná ako hrozba kvôli jej plnému katolíckemu spoločenstvu, a preto ju nebolo možné kontrolovať. Preto ‚Positio‘ malo ukázať úmysel prenasledovateľa vyhladiť celú Cirkev*“⁸.

Nenávisť voči viere, ktorá sa prejavovala v stratégii vyhladenia celej Cirkvi, sa považovala za špecifickú črtu procesu blahorečenia rumunských gréckokatolíckych biskupov⁹. Ich osobný postoj hrdinského svedectva viery bol spoločný pre ich motíváciu a konanie na krížovej ceste, po ktorej spoločne kráčali pred zatknutím a uväznením i po ňom¹⁰.

Mučeníctvo, Eucharistia a Božie kráľovstvo

Cirkev sa neteší zo smrti svojich detí a fyzické aj morálne násilie, ktoré je v zjavnom rozpore so zákonom lásky a dôstojnosťou osoby, považuje vždy za odporné. Cirkev naopak oceňuje situáciu, keď kresťan, násilne prenasledovaný pre svoju vieru, ale zjednotený s Kristom a preniknutý Svätým Duchom, dokáže premeniť násilie, ktoré utrpel a dokonca aj smrť na skutok lásky a úplného darovania. Zatiaľ čo konanie prenasledovateľov má neľudský, protikresťanský a proticirkevný charakter, smerujúci k zničeniu viery a k vnútornému rozkladu človeka a k uduseniu nádeje, mučeníctvo vyjadruje spôsob, akým sa prenasledovaní ľudia rozhodli prežiť svoje utrpenie, ktoré vyvrcholí ich smrťou, pričom si zachovávajú vnútornú slobodu, katolícku vieru a nádej vo večný život.

Svätý apoštol Pavol opisuje Cirkev ako Kristovo telo, t. j. ako živý, teandrický, komunitný a pneumatický organizmus, funkčnú jednotu, v ktorej sa nachádza každý kresťan. Z tohto dôvodu utrpenie dieťaťa Cirkvi nie je len jeho, ale patrí Kristovmu telu. To, čo mučeník osobne prežíva, je nielen skutočnosť, ktorá sa týka všetkých členov Cirkvi, ale oveľa viac, je to vnútorne spojené s Ježišom Kristom (ako to nazna-

⁸ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romanorum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servorum Dei Valerii Traiani Frentiu et VI Sociorum Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfactorum († 1950 – 1970). Positio super martyrio*, vol. I. Romae : Tipografia NOVA RES, 2018, IX.

⁹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Positio super martyrio*, Vol. I, s. 3 – 4.

¹⁰ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Positio super martyrio*, Vol. I, s. 63 – 213.

čujú slová, ktoré počul svätý Pavol na ceste do Damasku: „Šavol, Šavol, prečo ma prenasleduješ?“ (Sk 9,4), s bytím Cirkvi, so srdcom Cirkvi, ktorým je Eucharistia¹¹.

Mučeníctvo odhaľuje nové významy, pokiaľ je analyzované v horizonte eucharistickej ekleziológie¹². Joseph Ratzinger predstavil Eucharistiu ako „živú udalosť, ktorá udržiava Cirkev v jej stávaní sa sebou samou“¹³, ako sviatosť premeny¹⁴. Od aktu obetovania pri Poslednej večeri, ktorým sa Ježiš premenil na dar ponúkaný celému ľudstvu, prichádza k úplnej obete v udalostiach svojho umučenia a smrti, keď sa akt nenávisti a krutého násillia mení na akt lásky a sebadarovania pre spásu všetkých ľudí: „Akt zabíjania a smrti sa premieňa na lásku, násillie je prekonané láskou. Toto je základná transformácia, na ktorej spočíva všetko ostatné.“¹⁵ V dôsledku premeny, ktorá sa uskutočnila pri prechode od smrti k vzkrieseniu, bolo vzkriesené Kristovo telo oslávené a oslobodené od obmedzení, ktoré sú vlastné materii, a stalo sa „životodárnym duchom“ (1 Kor 15, 45) a mostom univerzálneho spoločenstva s Bohom Otcom. Eucharistia je teda spôsob, akým sa zmŕtvychvstalý Ježiš stáva zdieľateľným, pretože premieňa chlieb a víno na seba samého a úplne sa ponúka ľuďom ako zdroj nekonečnej Božej lásky, ktorá oživuje bytie a poslanie Cirkvi. Keďže Ježišova eucharistická premena nepredstavuje cieľ sám o sebe, pretože sa uskutočnila pre každého z nás, prichádzame k poslednej premene, ktorá sa nás priamo týka: Ježiš sa dáva vzhľadom na našu premenu, teda všetkých tých, ktorí ho prijímajú účasťou na eucharistickom spoločenstve, asimiluje nás a začleňuje do živého organizmu svojho cirkevného tela. Naša asimilácia, ktorú svätý Atanáž Veľký označil pojmom zbožštenie¹⁶, vyžaduje od kresťanov, aby celá ich existencia bola eucharistická, aby bola nepretržitým a stále intenzívnejším spojením s Božím Synom, ktoré sa prejavuje úplným sebadarovaním Bohu a blížnemu. Eucharistia sa tak dotkne života kresťana a jeho život bude mať tendenciu stať sa eucharistickým. Sviatosť Eucharistie sa hlboko dotýka Cirkvi, má svoj predmet *esse*, ale aj *feri*, keďže sviatostná prítomnosť Krista sa aktualizuje vzhľadom na budovanie jeho mystického tela prostredníctvom asimilácie všetkých, ktorí ho prijímajú.

¹¹ RATZINGER, J.: *Opera Omnia. Volume II. Teologia della liturgia*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010, s. 484 – 485.

¹² L'Ecclesiologia eucaristica fu sviluppata durante l'ultimo secolo grazie ai contributi dei teologi cattolici (J.M. Yves Congar, Henri de Lubac, Jean-Marie Roger Tillard) ed ortodossi (Aleksij Stepanovitch Khomiakov, Nicolai Afanassieff, Aleksandr Schmemmann, Johannes D. Zizioulas), riflettendosi anche nei documenti magisteriali della Chiesa Cattolica. Tra i numerosi interventi pontifici, ricordiamo qui: PIO XII: *Enc. Mystici Corporis*, 1943; CONGREGAZIONE PER IL CULTO: Istruzione *Inaestimabile Donum*, 1980; GIOVANNI PAOLO II: Lettera *Dominicæ Cenæ*, 1980; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Communione notio*, 1993; GIOVANNI PAOLO II: Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine*, 2004; GIOVANNI PAOLO II: Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 2003; BENEDETTO XVI: Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, 2007.

¹³ RATZINGER, J.: *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*. Cinisello Balsamo (Milano) : San Paolo, 2003, s. 121.

¹⁴ RATZINGER, J.: *Opera Omnia. Volume II. Teologia della liturgia*, s. 504 – 506.

¹⁵ RATZINGER, J.: *Opera Omnia. Volume II. Teologia della liturgia*, s. 504.

¹⁶ “Il Verbo divenne uomo perché noi fossimo deificati; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità”. ATANASIO: *L'incarnazione del Verbo*, 54,3. Traduzione, introduzione e note di BELLINI, E. Roma : Città Nuova Editrice, 1993, s. 129.

Práve v tomto bode sa objavuje ekleziologický význam mučeníctva. Zatiaľ čo každý kresťan je povolaný byť spolupracovníkom Boha, aby sa stále hlbšie začleňoval do Kristovho tela, mučeník je tak hlboko a integrálne začlenený do Kristovho tela, že sa spolu s Kristom stáva Eucharistiou¹⁷, teda úplným sebadarováním sa Bohu a blížnemu. Túto skutočnosť poetickými a liturgickými slovami priblížil biskup Ioan Ploscaru, ktorý bol sám svedkom katolíckej viery v komunistických väzniciach:

„Ako kalich v žalári,
je pre mňa moje tiché srdce,
ktoré deň za dňom, rok za rokom
zdvihne ponuku s impulzom,
v tichej adorácii.
V ňom sa zasväčujem znova a znova
moja bytosť, živá obeť,
aby vcelku zmizla v Pánovi
ako posvätený chlieb na oltári
v Eucharistii“¹⁸.

Úzky vzťah medzi Eucharistiou a mučeníctvom je zasadený aj do eschatologického kontextu poslania Cirkvi ohlasovať a šíriť Božie kráľovstvo. Druhý vatikánsky koncil zdôraznil, že Cirkev „dostáva poslanie ohlasovať a zakladať vo všetkých národoch Kristovo a Božie kráľovstvo a je semenom a počiatkom tohto kráľovstva na zemi. Medzitým, ako pomaly rastie, túži po dokonalom kráľovstve a zo všetkých síl dúfa a túži, že sa spojí so svojím kráľom v sláve“ (LG 5). Podľa tejto logiky predstavuje mučeníctvo významný moment v procese stávania sa Cirkvi, teda v procese jej eschatologického naplnenia v Božom kráľovstve. V osobe mučeníka sa odráža a uskutočňuje osud Cirkvi, t. j. úplné nastolenie kráľovstva, aby Boh bol všetko vo všetkom (porov. 1 Kor 15, 28).

Je zjavné, že dôležitosť a význam mučeníctva kresťana presahuje hranice jeho miestnej cirkvi a týka sa univerzálnej Cirkvi. Svätý pápež Ján Pavol II. v príhovore k rumunským gréckokatolíkom túto skutočnosť explicitne vystihol: „Krv týchto mučeníkov je kvasom evanjeliového života, ktorý pôsobí nielen vo vašej krajine, ale aj v mnohých iných častiach sveta“¹⁹.

¹⁷ “Un'Eucaristia, che rimanesse soltanto di fronte a noi, finirebbe per ritrovarsi nella dimensione materiale e il livello propriamente cristiano non sarebbe affatto raggiunto. Un'esistenza cristiana che non fosse coinvolgimento nella Pasqua del Signore, che non diventasse essa stessa Eucaristia, si fermerebbe nel moralismo del nostro agire e in questo modo, di nuovo, non coglierebbe la totalità della liturgia nuova, che è fondata mediante la Croce”. RATZINGER, J.: *Opera Omnia. Volume 11. Teologia della liturgia*, s. 484.

¹⁸ TORRE, M. – GOBBI, L. (eds.): *Le sbarre, le mie croci. Poesie dal gulag romeno (1951-1964)*, traduzione a cura di DUCA C. e VIGORELLI V, postfazione di A. MESIAN, vescovo di Lugoj. Panzano in Chianti (Firenze) : Feeria, Comunità di San Leolino, 2018, s. 87.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II: *Lettera Apostolica per il terzo centenario dell'unione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania con la Chiesa di Roma*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000, n. 8.

Mučeníctvo episkopátu

Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, bola nelegitímne zlikvidovaná komunistickou vládou dekrétom č. 358 z 1. decembra 1948. Komunistické úrady realizovali sovietsky plán na likvidáciu gréckokatolíckej cirkvi, pričom použili všetky štátne represívne nástroje²⁰, ale neuspeli, pretože všetci rumunskí gréckokatolícki biskupi odmietli návrh na prechod k pravoslávnej cirkvi aj návrh na zriadenie gréckokatolíckej cirkvi oddelenej od rímskeho biskupa.²¹ Neskôr, v 70. rokoch 20. storočia, gréckokatolícki biskupi, ktorí ešte žili, odmietli aj návrh úradov na integráciu do latinskej cirkvi, čím zachovali svojbytnosť a východnú identitu Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku²².

Okrem toho všetci biskupi z roku 1948 – Valeriu Traian Frențiu, Vasile Aftenie, Ioan Suciu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu a Iuliu Hossu – ku ktorým treba prirátať aj biskupa Tita Liviu Chinezu, ktorého tajne vysvätili biskupi, ktorí boli zatknutí v pravoslávnom kláštore Căldărușani, zomreli ako mučeníci vo väzniciach v Sighet, Gherle alebo vo väzbe v dome zriadenom úradmi. Rovnaký dôstojný postoj hrdinského svedectva katolíckej viery preukázali aj ďalší piati biskupi vysvätení v „*katakombách*“: Ioan Poscaru, Ioan Dragomir, Alexandru Russu, Iuliu Hirțea, Ioan Chertes a kardinál Alexandru Todea. Vernosť *in corpore* všetkých biskupov miestnej cirkvi je v dejinách kresťanstva²³ veľmi zriedkavá a bez nároku na exkluzivitu predstavuje charakteristický prvok Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom²⁴.

Ekleziologický význam tejto historickej skutočnosti je veľmi veľký, pretože konštitutívna štruktúra univerzálnej Cirkvi zahŕňa episkopát a primát rímskeho pápeža v jednote kolégia biskupov. Apoštolské kolégium, ktorého viditeľnou hlavou bol z Kristovej vôle apoštol Peter, pokračuje v živote Cirkvi v biskupskom kolégiu, ktorému predsedá rímsky biskup. Sväté rády, pretrvávajúce prostredníctvom apoštolskej postupnosti a svätenia, sú konštitutívnym prvkom ekleziality, samozrejme spolu s ostatnými sviatosťami, najmä s Eucharistiou, prežívanou v autenticite viery. Každý z biskupov je hlavou miestnej cirkvi, je hlavným zodpovedným za slávenie Eucharistie, viditeľným princípom a garantom jednoty svojej miestnej cirkvi a žije v hierarchickom spoločenstve s rímskym pápežom a so všetkými biskupmi univerzálnej cirkvi (LG 22). Druhý vatikánsky koncil totiž uvádza, že „jednotliví biskupi reprezentujú svoju vlastnú cirkev a všetci spolu s pápežom reprezentujú univerzálnu cirkev vo zväzku pokoja, lásky a jednoty“ (LG 23).

²⁰ COSMOVICI, E.: *Desfășurarea „lichidării” Bisericii Române Unite în 1948*. Târgul Lăpuș: Ed. Gutenberg, 2020.

²¹ RAȚIU, A.: *Biserica furată*. Oradea: Argus, 1990, 41 – 42.

²² Su questo progetto, vedi TĂTARU, T. B.: *Din viața Bisericii Române Unite. Acțiunea de romano-catholicizare*. In: *Perspective*. München: An. VII, 30/1985, s. 6 – 12.

²³ Una situazione simile troviamo nel caso della soppressione della Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, dove tutti i vescovi morirono in carcere (o immediatamente dopo che sono usciti) a causa delle sofferenze subite, eccetto il metropolita Josyp Ivanovyč Slipyj, il quale fu liberato e riuscì a raggiungere il Vaticano grazie agli interventi del Papa Giovanni XXIII e del presidente John Fitzgerald Kennedy. Vedi CODEVILLA, G.: *L'Impero sovietico (1917-1990). Storia della Russia e dei Paesi limitrofi. Chiesa e Impero*, Vol. III. Milano: Jaka Book, 2016, s. 412 – 413.

²⁴ Questo aspetto è sottolineato negli atti della Causa di beatificazione Vedi: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Positio super martyrio*, Vol. I, s. 23 – 26.

Mučeníctvo rumunských gréckokatolíckych biskupov je prejavom cirkevného povedomia, v ktorom sa univerzálnosť, komunitný charakter Kristovej Cirkvi a eklezialita Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom vnímali ako neoddeliteľné a vzájomne imanentné. Udržovali jednotu s rímskym pápežom, pretože spoločenstvo s ním presahovalo rámec nadriadených a podriadených právnych vzťahov a účinne sa dotýkalo reality eparchií, ktorých boli pastiermi. Spoločenstvo s rímskym biskupom sa v žiadnom prípade nepovažovalo za vonkajší a nadradený prvok Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom, ale za jej neoddeliteľnú súčasť. Ich vernosť primátu Katolíckej cirkvi bola určite vecou viery, ale táto pravda zjavená Kristom nie je abstraktná alebo oddelená od cirkevnej reality, pretože má konštitutívny charakter, ktorý patrí k prirodzenosti Cirkvi a plní štrukturálnu funkciu v komunitnom tajomstve Kristovho tela. Gréckokatolícki biskupi v roku 1948, rovnako ako ich predchodcovia, vystupovali ako obhajcovia a podporovatelia východnej a rumunskej osobitosti gréckokatolíckej cirkvi, ale rovnako platí, že ich vedomie príslušnosti k univerzálnej Cirkvi bolo rovnako jasné a pevné. Chápali teda, že ich poslanie ako pastierov a zástupcov Krista sa nekončí pastoračným riadením ich vlastných eparchií, ale že samotná sviatosť a jednota biskupského posolania si vyžaduje, aby zastupovali svoje miestne cirkvi v spoločenstve univerzálnej Cirkvi.

Z týchto dôvodov svätý Ján Pavol II. definoval Rumunskú cirkev zjednotenú s Rímom, gréckokatolícku, ako „cirkev svedkov jednoty, pravdy a lásky“²⁵. Tento aspekt už analyzovali rumunskí gréckokatolícki teológovia²⁶ a ja by som pridal ešte dve úvahy:

1. Predovšetkým treba povedať, že títo mučeníci v špecifickom historickom kontexte obhajovali jednotu svojej miestnej cirkvi s rímskou cirkvou a táto skutočnosť je sama osebe relevantná pre univerzálne spoločenstvo Cirkvi a zodpovedá Ježišovej modlitbe: „aby všetci jedno boli“ (Jn 17, 21). Spoločenstvo s rímskym biskupom prežívali a chápali ako požiadavku spoločenstva s Kristom a celou Cirkvou.
2. Po druhé, je dôležité poznamenať, že rumunskí biskupi hrdinsky svedčili o univerzálnosti Cirkvi a stali sa svedkami katolícity. Nesúhlasili s inštitucionálnou „záchranou“ Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku za pomoci prechodu k inej cirkvi alebo prijatím akejsi autokefálie, pretože bez rozmeru univerzality by Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, už nebola sama sebou, zradila by svoje povolanie a svoju katolícku podstatu.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II.: *Lettera Apostolica per il terzo centenario dell'unione della Chiesa Greco-Catolica di Romania con la Chiesa di Roma*, n. 7.

²⁶ Porov. CRIHĂLMEANU, F.: *The Church of the Martyris for Unity, „Our faith is our life“*. In: KOLASA, Y. (ed.): *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the life of the Universal Church and for the Modern World*, Acts of the International Symposium March 4-6 2009: Austria, Lviv : Kartause Gaming, 2013, s. 266 – 267; MESIAN, A.: *The Greek Catholic Church in Romania*. In: KOLASA, Y. (ed.): *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the life of the Universal Church and for the Modern World*, Acts of the International Symposium March 4-6 2009: Austria, Lviv : Kartause Gaming, 2013, s. 319 – 324.

Ekleziologický rozmer projektu „likvidácie“ Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom

Potlačenie Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom, gréckokatolíckej, bolo pokusom o likvidáciu celej miestnej cirkvi a, povedané dnešným kanonickým jazykom, celej cirkvi *sui iuris*. Archívne dokumenty ukazujú, že komunistické úrady chceli túto cirkev „zlikvidovať“, hoci uplatňovaná stratégia bola odetá do klamlivého zdania zákonnosti a slobody. Alexandru Buzalic v tejto súvislosti poznamenal, že „cieľom politického prenasledovania rozpútaného proti gréckokatolíkom bolo zničenie cirkevného telesa ako súčasť Katolíckej cirkvi. Preto duchovenstvo a ľud stáli pred voľbou medzi ‚prechodom‘ k Rumunskej pravoslávnej cirkvi, čím by si zachovali svoje funkcie a privilégia, a zotrvaním vo vernosti jednej, svätej, katolíckej a apoštolskej Cirkvi, pričom by trpeli prenasledovaním“²⁷.

Stratégia vlády nemala nič spoločné s teologickými dôvodmi, t. j. s duchovnou motiváciou týkajúcou sa viery, ale je potrebné zamyslieť sa aj nad ateistickými a politickými dôvodmi. Pri ich analýze na základe historického výskumu môžeme rozlíšiť dve úrovne.

1. Prvú úroveň tvoria nepochybne politické dôvody vytvorené v sovietskom „laboratóriu“. Ruská pravoslávna cirkev, po roku 1917 bola tvrdo prenasledovaná, ale po druhej svetovej vojne bola využitá ako nástroj medzinárodnej politiky Sovietskeho zväzu proti Západu a Katolíckej cirkvi²⁸. Plán na potlačenie Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine v roku 1946 sa o dva roky neskôr rovnakým spôsobom uplatnil aj v Rumunsku²⁹. Ak sa na túto otázku pozrieme z tohto hľadiska, zistíme, že potlačenie gréckokatolíckych cirkví nebolo samoučelné, ale predstavovalo sekundárny cieľ politických akcií proti hlavnému cieľu, proti Katolíckej cirkvi. Nútené začlenenie gréckokatolíkov do pravoslávnych cirkví bolo užitočným a vhodným riešením³⁰.
2. Druhá úroveň motivácie je ešte hlbšia, pretože spočíva v podstate marxistickej a leninskej ideológii. Ideologický a militantný ateizmus so svo-

²⁷ BUZALIC, A.: Biserica Greco-Catolică în ultimii 100 de ani – repere hermeneutice sau o teologie a istoriei. In: BARTA, C. – RUS, A. – PINTEA, Z. (eds.): *România 100. Biserica, Statul și binele comun*. Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2019, s. 93.

²⁸ CODEVILLA, G.: *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di kiev alla Federazione Russa*. Milano : Jaka Book, 2011, s. 426.

²⁹ Porov. BUCUR, M.: *Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române (1918 – 1953)*. Cluj-Napoca : Accent, 2003, s. 202 – 220; CODEVILLA, G.: *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di kiev alla Federazione Russa*, s. 434 – 469; CODEVILLA, G.: *L'Impero sovietico (1917 – 1990). Storia della Russia e dei Paesi limitrofi. Chiesa e Impero*, vol. III, s. 395 – 457; COSMOVICI, E.: *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*. Târgul Lăpuș: Gutenberg, 2020; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Fagarasiensis et Albae Iulienensis Romanorum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servorum Dei Valerii Traiani Frentii et VI Sociorum Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum († 1950 – 1970). Positio super martyrio*, vol. II, doc. 1 – 236. Romae : Tipografia NOVA RES, 2018, s. 914 – 1313.

³⁰ La dimensione politica della creazione di un fronte comune dell'Ortodossia, inclusa quella romana che doveva essere epurata dai vescovi ritenuti non cooperanti col regime comunista, contro la Chiesa Cattolica e la soppressione della Chiesa Greco-Cattolica appaiono menzionate nel Rapporto di Stoian Stoican, ministro dei Culti, all'inizio dell'anno 1948. Porov. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Positio super martyrio*, vol. II, doc. 2, s. 916 – 919.

jou utópiou o dosiahnutí dokonalej spoločnosti a vytvorenia nového človeka, homo sovieticus, inšpiroval prenasledovanie všetkých náboženstiev a kultov v Sovietskom zväze. Likvidácia náboženských inštitúcií a všetkých foriem viery sa stala štrukturálnym prvkom štátnej politiky a vyžiadala si množstvo obetí. Protináboženská a protikresťanská ideológia pretrvala až do pádu komunizmu a nezrušilo ju ani Stalinovo rozhodnutie z roku 1941 povoliť v obmedzenej, úplne kontrolovanej a inštrumentalizovanej miere činnosť kultov.

Ak vezmeme do úvahy tieto politické a ateistické dôvody, ekleziologický rozmer pokusu o likvidáciu celej miestnej cirkvi sa stáva zložitejším a odhaľuje nové nuansy.

Gréckokatolícki biskupi si plne uvedomovali, že prechod k pravoslávnej cirkvi by nebol ničím iným ako prispôbením sa požiadavkám protináboženského a dehumanizujúceho politického systému, kompromisom, ktorý by nebol len osobný, pretože jeho dôsledky by sa dotkli inštitúcie miestnej cirkvi³¹. Interpretácia ich postoja je výzvou, ktorá si vyžaduje rozšírenie hermeneutického obzoru, ktorý sa nedá zredukovať na skutočnosť voľby medzi zotrvaním v cirkevnom spoločenstve viery s rímskym pápežom a odtrhnutím sa od tohto spoločenstva vstupom do inej kresťanskej cirkvi, hoci táto otázka bola jednoznačne zásadná. Javisko dejín, na ktorom sa musela uskutočniť dramatická osobná voľba, postavili ľudia ateistického systému s nemorálnymi nástrojmi a cieľmi³², ktorí používali nenávisť, násilie a teror, aby si podmanili svedomie. Rumunskí biskupi odmietli stať sa prostriedkom na uskutočnenie plánov sveta, ktorý sa úplne protiví Bohu, a zostali na javisku dejín spolu s Bohom a žili evanjelium radikálnym spôsobom, čo znamená prijať utrpenie (Jn 15, 20; Lk 9, 23 – 27) a vylúčiť akékoľvek kompromisné riešenie. Už bolo spomenuté, že mučeníci v skutočnosti bránili „nielen tradíciu a Cirkev, ale aj kristologický a antropologický princíp: Boh je vždy na strane toho, kto je ukrižovaný. Preto nemalo zmysel ustupovať práve preto, že zjednotená cirkev bola ukrižovaná a akýkoľvek iný variant, pokračovanie kresťanskej existencie v inej cirkvi, by znamenal ospravedlnenia prenasledovateľa ...“³³.

³¹ Per dare un esempio, ricordiamo le parole del Beato Iuliu Hossu: „L’invito che, «nel nome del Signore», ci venne rivolto il 15 maggio 1948 non era veramente secondo il suo spirito; ci pervenne dopo i tristi pellegrinaggi non a Gerusalemme ma a Mosca, su consiglio e disegno del Patriarca Alessio, lui pure ubbidiente al comando di colui che annuncia al mondo la non-fede in Dio, nell’anima e nella sua immortalità, nemico dichiarato di tutti coloro che credono in Dio“. Marco dalla Torre (ed.), *Iulius Hossu. La Nostra fede è la nostra vita. Memorie*, traduzione di Giuseppe Munarini, Cristian Florin Sabău e Ioan Mărginean-Cociș. Note all’edizione italiana di Giuseppe Munarini. Bologna : Dehoniane, 2016, s. 43 – 44.

³² „Essere incarcerato in queste condizioni, senza processo, senza condanna, senza alcuna possibilità di parlare con un uomo obiettivo né di difendermi senza tradire la coscienza... I sacerdoti della Chiesa greco-cattolica avrebbero potuto ottenere la libertà se solo avessero firmato il passaggio alla Chiesa Ortodossa. Singolare! Un regime ateo cerca adepti, convinti o meno, per un’altra Chiesa cristiana. È una grande stranezza!“. TORRE, M. (ed.): *Iulius Hossu. La Nostra fede è la nostra vita. Memorie*, traduzione di G. MUNARINI, C. F. SABĂU e I. MĂRGINEAN-COCIȘ, Note all’edizione italiana di Giuseppe Munarini. Bologna : Dehoniane, 2016, s. 229 – 230.

³³ VARA, A.: *Sensul martiriului. Între viața cu Hristos și neamul renunțării*, s. 23.

Biskupi kráčali krížovou cestou spolu s Ježišom Kristom a v jednote s ním, až dospeli k ukrižovaniu na kríži. Každý z nich mohol zostúpiť z kríža a táto možnosť sa im naskytna aj v poslednej chvíli ich pozemského života, čím sa pokušenie Božieho Syna počas jeho agónie na kríži stalo relevantným, so všetkými obmedzeniami tohto prirovnania: „... zachráň sa tým, že zostúpiš z kríža! ... Zachránil iných a nemôže zachrániť sám seba! ... Kristus, kráľ Izraela, zostúpil z kríža, aby sme videli a uverili!“ (Mk 15, 30 – 32). Ježiš zostal na kríži, aby naplnil plán spásy z lásky k Otcovi a k ľudstvu. Rovnako sa správali aj gréckokatolícki biskupi, ktorí vlastným utrpením dopĺňali „Kristove utrpenia... pre jeho telo, ktorým je Cirkev“ (Kol 1, 24) a vedeli, že ukrižovaní nie sú len oni, ale aj každá z ich eparchií a prostredníctvom nich aj celá Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka. Ich miestna cirkev bola potláčaná a prenasledovaná, bola ukrižovaná. Hierarchovia pochopili, že nemôžu osobne opustiť kríž, na ktorom bola ukrižovaná samotná Cirkev.

Ďalší význam možno odhaliť, ak sa zamyslíme nad vzťahom, ktorý existuje medzi Ježišom Kristom, všeobecnou Cirkvou a Gréckokatolíckou cirkvou v Rumunsku. Boží Syn je po zmŕtvychvstaní, nanebovstúpení a Zoslaní Svätého Ducha prítomný v dejinách prostredníctvom Eucharistie a prostredníctvom svojho tela, teda Cirkvi, prejavuje sa v jednotlivých cirkvách a prostredníctvom nich. V tejto teologickej perspektíve možno potlačenie Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku chápať ako konanie plné nenávisti voči Bohu, voči Kristovi, ako pokus udusiť prítomnosť Krista a univerzálnej Cirkvi v konkrétnej miestnej cirkvi. Vernosť rumunských gréckokatolíckych mučeníkov a svedkov – biskupov, kňazov, zasvätených osôb a laikov – však zdôraznila Božiu moc. Biskup Iuliu Hirița sugestívne vyjadril túto pravdu, ktorú poznal nie teoreticky, ale osobne ju zažil v búrke prenasledovania: „Držali ma vo väzení, mysliac si, že Boha možno zavrieť do cely z ocele a mreží“³⁴.

Napokon, v zmysle katolíckej ekleziológie sú partikulárne cirkvi utvorené „na obraz univerzálnej Cirkvi a práve v nich a z nich existuje jediná katolícka Cirkev“ (LG 23). Partikulárna cirkev je teda ekleziofániou, čiže živým obrazom univerzálnej Cirkvi, pretože v nej je univerzálna Cirkev prítomná so základnými konštitutívnymi prvkami ekleziality. Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, prostredníctvom piatich eparchií, z ktorých pozostávala v roku 1948, a prostredníctvom spoločenstva jej hierarchov bola autentickou ekleziofániou Kristovej Cirkvi, pretože bola predovšetkým kristofániou. Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, bola ikonou Krista a univerzálnej Cirkvi aj počas prenasledovania a ak ju nenávisť ateistického systému dokázala znetvoriť, v jej ranách a v utrpení, ktoré znášali mučeníci a svedkovia, žiarila tvár Krista, ukrižovaného a znetvoreného pre spásu ľudstva. Môžeme sa teda domnievať, že prostredníctvom ikonického rozmeru Rumunskej cirkvi zjednotenej s Rímom sa zjavila milosť spásy, Božia láska a odpustenie, ako aj eschatologický, sviatosťný a univerzálny rozmer Kristovej Cirkvi³⁵.

³⁴ HIRIȚEA, I.: *Rorate caeli*. Oradea : Editura Universității din Oradea, 2014, s. 155 – 156.

³⁵ Queste idee si ritrovano in una preghiera scritta nelle catacombe nella forma di un'ectenia liturgica bizantina, che fu inclusa in un libro che il Capitolo dell'Eparchia di Cluj-Gherla dedicò al Cardinale Alexandru Todea con l'occasione dell'anniversario di 50 anni di sacerdozio, nel 25 di marzo 1989: "Gloria a te, Chiesa Unita – Corpo mistico di Gesù Cristo – che, tramite noi, sei sempre crocefissa

Záver

Skúsenosť mučeníctva, ktorá bola vždy prítomná v existencii Cirkvi, predstavuje ikonu Kristovho tajomstva, ktorá odhaľuje svoje významy, ak sa analyzuje podľa logiky viery, lásky a pokory, ktorá je v absolútnom protiklade k logike inšpirovanej uzavretosťou do materiálnosti, násilia a pýchy. Hermeneutika mučeníctva práve preto, že mučeníctvo je úplné darovanie sa z lásky k Bohu a blížnemu, má svoj východiskový bod v osobnom rozmere konkrétneho kresťana, ktorý vydáva hrdinské svedectvo, ale ten je neoddeliteľne prepojený s komunitným a cirkevným rozmerom v jednote a harmónii Kristovho tela. Z tohto dôvodu je mučeníctvo každého kresťana, vrátane detí Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku, pre celú Katolícku cirkev rovnako dôležité z emocionálneho hľadiska, ako aj z hľadiska účinnosti, pretože sa završuje v jadre cirkevného spoločenstva, ktoré vzniká v spoločenstve s Bohom Otcom, Synom a Svätým Duchom. Mučeník zostáva až do konca v spoločenstve Cirkvi, od ktorého ho neoddeľuje ani smrť, pretože ju podstupuje eucharisticky pre Krista, s Kristom a v Kristovi, čím vstupuje do večného a blaženého života Božieho kráľovstva. „*Cirkev ... nedosiahne svoje naplnenie inak ako v nebeskej sláve*“ (LG 48).

Pápež František blahorečil sedem biskupov v Blaji, ale počet tých, ktorí vydali hrdinské svedectvo viery, je oveľa väčší, pretože celá miestna cirkev bola komunistickými úradmi potlačená. Vzhľadom na vernosť všetkých biskupov, stoviek kňazov a veľkého počtu veriacich, vďaka ktorým Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, naďalej tajne existovala a zároveň s náležitým odstupom od neadekvátneho zovšeobecňovania, pretože nie všetci kňazi a laici zostali verní, sme odhalili dôležité ekleziologické významy, ktoré ilustrujú cenný prínos do duchovného pokladu Katolíckej cirkvi. V istom zmysle sa na komunistickom javisku v Rumunsku odohrávala dráma, ktorej protagonisti, posudzovaní individuálne, ale aj z aspektu inštitucionálnej príslušnosti, boli zapojení do dialektiky štruktúrovanej ako antitéza medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou, medzi morálnym svedomím a dehumanizujúcou ideológiou, medzi Kristovou cirkvou a sovietskym systémom. Dôsledky tejto drámy preto presahovali miestnu sféru.

Počas komunistického prenasledovania dostala Rumunská cirkev zjednotená s Rímom, gréckokatolícka, korunu mučeníctva, ktorá označuje jej osobitosť a identitu. Z inštitucionálneho a štrukturálneho hľadiska je súčasťou Katolíckej cirkvi, ale z teologického hľadiska je oveľa viac v tom zmysle, že v Gréckokatolíckej cirkvi v Rumunsku bola a je prítomná univerzálna Cirkev. Administratívno-kánonický rozmer predpokladá tajomstvo univerzálnej Cirkvi, ktorá pokračuje vo vtelení Krista v dejinách, v kultúrach a v konkrétnych ľuďoch, v miestnych cirkvách, a teda aj v cirkvi v Rumunsku. Rumunskí gréckokatolícki mučeníci cenou svojho života potvrdili, že spoločenstvo s rímskym pápežom je štrukturálnym prvkom Rumunskej gréckokatolíckej cirkvi, ktorá je ekleziofániou univerzálnej Cirkvi. Prvky miestnej identity, ktoré sa v priebehu dejín formovali prostredníctvom tvorivého stretnutia

come prezzo di espiazione e di sacrificio in vista della risurrezione... Gloria a te, Chiesa Unita che, essendo sulla Croce con Cristo, ci insegni di non odiarli, ma di perdonare tutti quelli che ti hanno perseguitato...". FĂĖĂRAȘ, S. S. – BIRTZ, M. R.: *Capitulul diecezan de Cluj-Gherla între septembrie 1987 – martie 1990*. Cluj-Napoca : Napoca Star, 2007, s. 280.

byzantského dedičstva s rumunskou dušou, ešte výraznejšie potvrdzujú jednotu v rozmanitosti Kristovej Cirkvi.

BIBLIOGRAPHY:

- ATANASIO: *L'incarnazione del Verbo*, 54,3. Traduzione, introduzione e note di BELLINI E. Roma : Città Nuova Editrice, 1993. ISBN 8831130021.
- BUCUR, M.: *Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române (1918-1953)*. Cluj-Napoca : Accent, 2003. ISBN 973-8445-34-5.
- BUZALIC, A.: Biserica Greco-Catolică în ultimii 100 de ani – repere hermeneutice sau o teologie a istoriei. In: BARTA, C. – RUS, A. – PINTEA, Z. (eds.), *România 100. Biserica, Statul și binele comun*. Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2019. ISBN 978-606-37-0682-0.
- CODEVILLA, G.: *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*. Milano: Jaka Book, 2011. ISBN 8816411287.
- CODEVILLA, G.: *L'Impero sovietico (1917 – 1990). Storia della Russia e dei Paesi limitrofi. Chiesa e Impero*, Vol. III. Milano : Jaka Book, 2016. ISBN 8816413492.
- CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romanorum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servorum Dei Valerii Traiani Frentiu et VI Sociorum Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum († 1950 – 1970). Positio super martyrio*, vol. I. Romae : Tipografia NOVA RES, 2018.
- CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM: *Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romanorum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servorum Dei Valerii Traiani Frentiu et VI Sociorum Episcoporum in odium fidei, uti fertur, interfectorum († 1950-1970). Positio super martyrio*, vol. I. Romae : Tipografia NOVA RES, 2018.
- COSMOVICI, E.: *Desfășurarea „lichidării” Bisericii Române Unite în 1948*. Târgul Lăpuș: Gutenberg, 2020. ISBN 978-973-141-795-0.
- COSMOVICI, E.: *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*. Târgul Lăpuș: Ed. Gutenberg, 2020. ISBN 978-973-141-794-3.
- CRIHĂLMEANU, F.: The Church of the Martyris for Unity, „Our faith is our life”. In: KOLASA, Y. (ed.): *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the life of the Universal Church and for the Modern World*, Acts of the International Symposium March 4-6 2009: Austria, Lviv: Kartause Gaming, 2013.
- FĂGĂRAȘ, S. S. – BIRTZ, M. R.: *Capitulul diecezan de Cluj-Gherla între septembrie 1987 – martie 1990*. Cluj-Napoca : Napoca Star, 2007. ISBN 973647562X.
- FISICHELLA, R.: Martirio. In: PACOMIO, L. – MANCUSO, V. (eds.): *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*. Casale Monferrato : Piemme, 1993. ISBN 8838419752.
- GIOVANNI PAOLO II: *Lettera Apostolica per il terzo centenario dell'unione della Chiesa Greco-Cattolica di Romania con la Chiesa di Roma*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2000/documents/hf_jp-ii_apl_20000720_unione-romania-roma.html [4.8.2021].
- HIRȚEA, I.: *Rorate caeli*. Oradea : Editura Universității din Oradea, 2014. ISBN 978-606-10-1261-9. *Lumen Gentium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_1964121_lumen-gentium_it.html [4.8.2021].
- MANU, M.: *Martiriul, mărturie pentru credința adevărată*. Cluj-Napoca : Dacia, 2003. ISBN 973-35-1678-3.
- MESIAN, A.: *The Greek Catholic Church in Romania*. In: KOLASA, Y. (ed.): *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the life of the Universal Church and for the Modern World*, Acts of the International Symposium March 4 – 6 2009: Austria, Lviv : Kartause Gaming, 2013.
- RAȚIU, A.: *Biserica furată*. Oradea : Argus, 1990. ISBN 978-973-98437-5-1.
- RATZINGER, J.: *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*. Cinisello Balsamo (Milano) : Edizioni San Paolo, 2003. ISBN 8821560473.
- RATZINGER, J.: *Opera Omnia. Volume II. Teologia della liturgia*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2010. ISBN 8820984156.
- RORDORF, W.: Martirio cristiano. In: BERARDINO A. (ed.): *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane. Vol. II: F-O*, seconda edizione aggiornata e aumentata. Genova-Milano : Ed. Marietti, 2007. ISBN 8821167402.

- SAXER, V. – HEID, S.: Culto dei martiri, dei santi e delle reliquie. In BERARDINO A. (ed.): *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità cristiane. Vol. II: F-O*. Genova-Milano: Ed. Marietti, 2007. ISBN 8821167402.
- TĂȚĂRĂR, T. B.: *Din viața Bisericii Române Unite. Acțiunea de romano-catolicizare*. In: *Perspective*. München : An. VII, 30/1985.
- TORRE, M. – GOBBI, L. (eds.): *Le sbarre, le mie croci. Poesie dal gulag romeno (1951-1964)*, traduzione a cura di DUCA C. e VIGORELLI V, postfazione di A. MESIAN, vescovo di Lugoj. Panzano in Chianti (Firenze) : Feeria, Comunità di San Leolino, 2018. ISBN 889373012X.
- TORRE, M. (ed.): *Ioan Ploscaru, Catene e terrore. Un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania*, note all'edizione italiana di G. MUNARINI. Bologna : Dehoniane, 2013. ISBN 8810104897.
- TORRE, M. (ed.): *Iulius Hossu. La Nostra fede è la nostra vita. Memorie*, traduzione di G. MUNARINI, C. F. SABĂU e I. MĂRGINEAN-COCIȘ, Note all'edizione italiana di Giuseppe Munarini. Bologna : Dehoniane, 2016. ISBN 8810102134.
- VARA, A.: *Sensul martiriului. Între viața cu Hristos și neamul renunțării*. Târgu-Lăpuș : Galaxia Gutenberg, 2018. ISBN 978-973-141-688-5.

Byzantský chrám v typologicko-symbolických a liturgických súvislostiach

Byzantine Church in typological – symbolic and liturgical contexts

ANDREJ BOTEK

Ústav dejín a teórie architektúry a obnovy pamiatok
Fakulta architektúry a dizajnu STU

Abstract: Byzantine style is an important phenomenon in the history of european art. It developed from the complicated relations in the social, intelectual and religious area. Distinctive feature of its characteristics is the basic permanence of forms, that contributed continuous expression during centuries only with lesser formal changes. The article deals with Byzantine architecture, its origin and development, symbolic and liturgical laws of the Byzantine church as specific form of the artistic and visuel expression.

Keywords: Byzantine architecture. Typology. Art. Icons. Symbolism of the Temle. Liturgy.

Svätý Ján Pavol II. dňa 31. decembra 1980 apoštolským listom *Egregiae virtutis viri (Muži vynikajúcich čností)* ustanovil slovanských vierozvestcov sv. Konštantína – Cyrila a Metoda za spolupatrons Európy¹ a postavil ich tak po boku sv. Benedikta, vyhláseného za patróna Európy pápežom Pavlom VI. roku 1964.² Jeho víziou Európy bol kontinent dýchajúci v harmónii obomi časťami pľúc – východnou aj západnou.³ Tieto druhé pľúca Európy predstavujú jej východnú časť, pre ktorú je charakteristický východný liturgický obrad a špecifická východná kultúra a umenie, reprezentované pojmom „byzantské umenie“. Možno viac, než v inej kultúrnej či slohovej sfére,

¹ ZUBKO, P.: Kult svätých Cyrila a Metoda v diele bl. pápeža Jána Pavla II. (1978-2005). In: HETÉNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013, s. 564. Znenie dokumentu: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html.

² KLOBUŠICKÁ, M.: Odkaz encykliky Jána Pavla II. Slavorum apostoli pre súčasnosť. In: HETÉNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013, s. 576.

³ LUBAŇSKA, L.: Aktualnosť Swietych Cyryla i Metodego na podstawie encykliki „Slavorum apostoli“ Jana Pavla II. In: HETÉNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013, s. 590.

je prejav tejto umeleckej tvorby bytostne závislý od sakrálnych a liturgických skutočností. Platí to pre architektúru, rovnako ako aj pre výtvarné umenie. Byzantský sloh je významným fenoménom v dejinách európskeho umenia a vyvinul sa zo zložitých vzťahov v spoločenskej, intelektuálnej i náboženskej oblasti. Výraznou črtou jeho charakteristiky je istá základná formová stálosť, ktorá mu zabezpečila kontinuálnu podobu počas viacerých stáročí a to len s minimálnymi výrazovými zmenami.

Byzancia ako kultúrny fenomén

V tomto prípade nemôžeme hovoriť o byzantskom období, lebo architektonické typy a výtvarné koncepty, ktoré sa v prvotnom období kodifikovali, vyprofilovali v 6. stor., sa stali sa pre byzantský sloh charakteristické, sa neobmedzujú na kratší dejinný úsek, ale v oblasti byzantského kultúrneho prostredia si stáročia zachovali v zásade identické črty, ktoré pretrvávajú v podstate až do 19. stor.⁴ To neznamená, že by nepodliehali vývoju, ten však nedosahuje také dramatické zmeny, ako v západnej Európe, je to skôr obmieňanie základných foriem s menšími tvaroslovnými zmenami. Byzantská sakrálna architektúra predstavuje samostatný zložitý fenomén a podstatnou mierou sa zapísala do svojskej typologickej formy a architektonického výrazu. Hoci súvisí s východným rítom a od rozkolu v roku 1054 sa uplatňuje v rámci ortodoxných cirkví, aj v Katolíckej cirkvi sa prejavuje v jej východných obradových formách – najmä v gréckokatolíckom.⁵ Ostatné východné ríty (koptský, etiópsky, maronitský, sýrsko-malabarskom, atď.)⁶ nemajú jednoznačnú väzbu na byzantské formy.

Na tomto mieste si je treba uvedomiť, že hoci kresťanstvo prvých storočí vystupuje navonok ako jednotný fenomén, už od začiatku sa prejavujú odlišnosti typické pre západného a východného človeka. Tento rozdiel sa prejavuje v základnom nasmerovaní, primárnych koncepciách i filozofickom pohľade. Už v antickej dobe sa prejavovala dualita rímskeho pragmatizmu a gréckej špekulatívnosti. Nie nadarmo európske kultúrno – sociálne dedičstvo antickej civilizácie spočíva v rímskom práve a gréckej filozofii. Táto otázka je často v literatúre postihovaná. Východ je intuitívny, kontemplatívny, Západ je aktívny, racionálny. Západný kostol zdôrazňuje cestu – smer, východný koniec cesty – cieľ.⁷ Možno konštatovať, že Východ (pod vplyvom Grécka) sa usiloval definovať základné pravdy a ich reflektovanie v rozličných životných prejavoch, pričom tieto formy považoval za nemenné. Vychádzal z preferovania dokonalosti, ktorá nemá čo meniť, lebo všetko, čo podlieha zmenám, je nedoko-

4 ALPATOV, M., V.: *Dejiny umenia 2. Stredoveké umenie*, Bratislava: Tatran, 1981, (prel. A. Škorupová), s. 12.

5 Treba poznamenať, že Gréckokatolícka cirkev odvodzuje svoju kontinuitu od cyrilo-metodského dedičstva a nepretržitej spojitosti s Rímom. Na túto tému je bohatá literatúra, porovnaj napr. FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Bratislava: Spoločnosť sv. Cyrila a Metoda, 1990, s. 84 – 86.

6 Porov. : FILIPEK, A. : *Liturgika*. Bratislava: Aloisianum – Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku pri Trnavskej univerzite, 1997, s. 47 – 51.

7 JUDÁK, V.: Znamená čas a kostol. In: HLINICKÝ, J. a kol.: *Sakrálny priestor na začiatku 21. storočia*. Trnava: Fakulta humanistiky mTrnavskej univerzity, 2002, s. 27.

nalé.⁸ V byzantskej kultúre sa odráža večnosť princípov, statickosť, majestátny pokoj. Je to pokoj noriem. A odráža sa i v umeleckom prejave.⁹ Vývoj umenia v západnom slova zmysle je na východe neznámy. Ikonopisectvo, typické pre byzantskú tvorbu, je napr. presne definované a umelcovi treba len opakovať normované princípy s menším priestorom na vlastné experimentovanie. Namiesto pohybu v západnom umení tu nastupuje ornament. Byzantskej umeleckej „unifikovanosti“ napomohla aj vysoká centralizácia – moc aj kultúra sa sústreďovala v hlavnom meste, ako sídle cisára, jeho dvora a vysokých úradníkov. To spolupôsobilo, že Byzancia mala jednoliatejšiu kultúru a ideológiu, čo malo za následok pretrvávajúce vytvorených foriem.¹⁰

Naproti tomu Západ je dynamický. V umeleckom vyjadrení hľadá vždy nové vyjadrovacie prostriedky, lebo ustálenú formu nepovažuje sa konštantnú. Patrí to i k povahe západného človeka, že stále sa usiluje o nové objavy. Nedefinuje formy s konečnou platnosťou, aj keď prisúdi význam určitému prvku (napr. klenba – symbol neba), je otvorený aj iným interpretáciám. V každom období sa snaží túto predstavu konkretizovať formou zodpovedajúcou dobovosti (napr. klenba môže byť valebná, križová, rebrová, sieťová, lunetová, zrkadlová, pruská, atď., podľa dobového úzu, pričom jej význam býva špecifikovaný).¹¹ To platí pre vedu, architektúru i umenie. Preto v umení Západ postupne smeruje k zachyteniu veristického odrazu a prináša perspektívu a pohyb, čo je v byzantskom okruhu riešené v symbolickej vizuálnej interpretácii. Preto sa na Západe striedajú protikladné tendencie v jednotlivých slohoch a štýloch.¹²

Byzantské umenie sa spočiatku formovalo najmä v gréckom maloázijskom a balkánskom prostredí, ale rýchlo preniklo do Sýrie, Egypta, severnej Afriky, severného Talianska a na Sicíliu¹³, k balkánskym Slovanom, kaukazským národom (Arméni, Gruzínci) a do Ruska.¹⁴ Šíreniu tohoto umenia výrazne prispelo viacero faktorov. Jednak musíme uvážiť rozdelenie Rímskej ríše na východnú a západnú roku 395 a neskôr zánik Západorímskej ríše roku 476. Východorímska ríša – Byzancia, sa

⁸ BOTEK, A.: *Sakrálna architektúra. Tvorba vo vzťahu k historickej štruktúre*. Dizertačná práca, Bratislava: Fakulta architektúry STU, 2005, uložené v Knižnici FAD STU, s. 19, sign. A*132.

⁹ V povojnovom období sa aj vplyvom vojnových udalostí a vývoja po februári 1948 v našom prostredí niekedy nadhodnocovala úloha byzantskej (východnej) kultúry a stavala sa do istého protikladu so západoeurópskym vývojom, ponímaným negatívne. Porovnaj: FILLA, E.: *O výtvarnom umení*. Praha: Nakladatelství Karla Brože, 1948, s. 9 – 28.

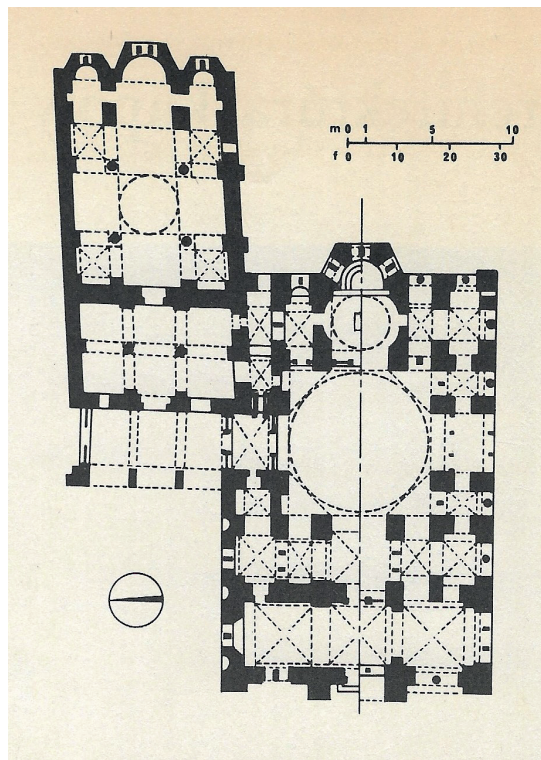
¹⁰ TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava: Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 38.

¹¹ BOTEK, A.: *Sakrálna architektúra. Tvorba vo vzťahu k historickej štruktúre*. Dizertačná práca, Bratislava: Fakulta architektúry STU, 2005, zložené v Knižnici FAD STU, s. 20, sign. A*132.

¹² Problém je samozrejme zložitejší. Niektorí autori, napr. R. Hocke, aj v rámci západoeurópskeho vývoja umenia poukazujú na proces striedania „klasicizmu“ a „baroka (manierizmu)“, pod čím sa myslí striedanie období s priklonom k pevne definovaným ideálnym normám a období s podstatnou mierou uvoľnenosti a dekoratívnosti. Porovnaj: HOCKE, G., R.: *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*. Hamburg: Rohwolt, 1957, s. 9.

¹³ Oblasť Raveny, ktorá bola sídlom východorímskeho cisára v Itálii a Benátky, kde chrám sv. Marka stavali v rokoch 1063 – 1095 grécki stavitelia. Porovnaj: ALPATOV, M., V.: *Dejiny umenia 2. Stredoveké umenie*, Bratislava: Tatran, 1981, (prel. A. Škorupová), s. 21 a 25 – 26.

¹⁴ SYROVÝ, B. a kol.: *Architektura – svědectví dob. Přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha: SNTL, 1977, s. 120.



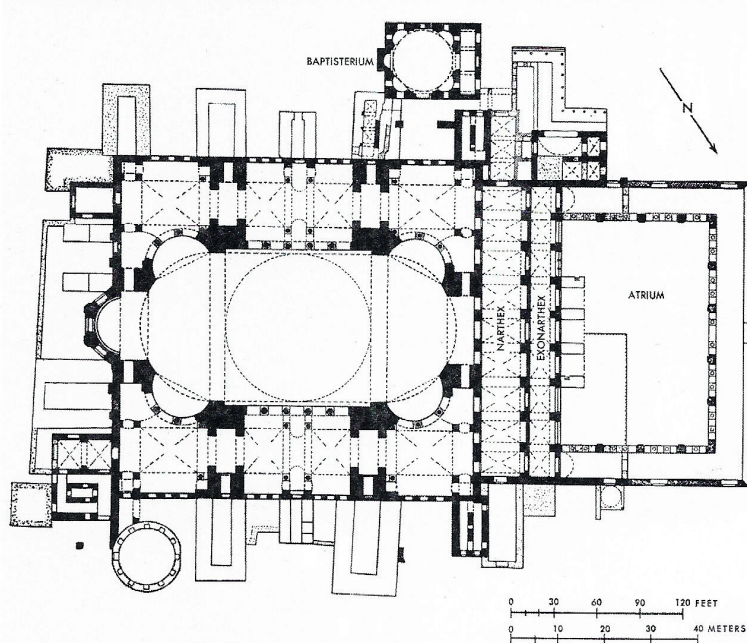
Komplex kláštorných chrámov Hosios Lukas v Stiri – Grécko, 11. stor. Hore chrám Bohorodičky, dole chrám sv. Lukáša. Chrámy na pôdoryse vpísaného kríža. Zdroj: LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 76.

tak stala jediným celistvým fenoménom, ostala pevnou aj v období, keď na Západe zúrili germánske vojny a západnú Európu, vrátane Ríma, sužovali barbaské nájazdy. Byzancia sa tak zdala byť zárukou stability a sily, pokračovateľkou rímskeho impéria s pečaťou neotrasiteľnosti. Samotní Byzantínci sa pokladali za Rimanov a tak sa i sami nazývali. Druhou príčinou bola otázka náboženská. Byzantské umenie bolo silne viazané na náboženstvo, na liturgiu, bolo dokonca jeho materiálnou manifestáciou,¹⁵ a preto zasiahlo logicky tie krajiny, ktoré christianizovala byzantská cirkev – a to dlho pred cirkevným rozkolom roku 1054. Politicko – mocenský vplyv Byzancia postupne strácala a po cisárskej korunovácii Karola Veľkého roku 800 v Ríme bolo jasné, že na Západe vyrástol silný konkurent. Snahu o dynastický sobáš Východu so Západom – teda cisárovnej Ireny a cisára Karola Veľkého, zmaril v roku 802 štátny prevrat v Byzancii.¹⁶ Medzi Východom a Západom naďalej rástla rivalita a antagonizmus¹⁷, ktoré budovali vzájomné odcudzovanie a rozhodne prispeli aj k neskoršiemu cirkevnému rozkolu. Tieto skutočnosti sú dostatočne známe, a preto ich nebudeme

¹⁵ Východný cirkevný otec sv. Bazil Veľký pripisoval napr. maliarstvu väčší význam než rétorike. Porovnaj: ALPATOV, M., V.: *Dejiny umenia 2. Stredoveké umenie*, Bratislava: Tatran, 1981, (prel. A. Škorupová), s. 14.

¹⁶ ŠAFIN, J.: Teológia epochy Karolingovcov. Karolingovská duchovná kultúra, prvý náčrt „Mesta Božieho“ a vnútorné protirečenia ríše Karola Veľkého. In: *Historia Ecclesiastica*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, roč. IV, č. 2, s. 12.

¹⁷ GOFF Le, J.: *Kultura stredoveké Europy*. Praha: Odeon, 1991 (prel. J. Čermák), s. 150.



Chrám Hagia Sophia v Konštantínopole – pôdorys pozdĺžnej centrály.
Zdroj: HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995, s. 99.

ďalej reflektovať. Pádom Konštantínopolu roku 1453 síce Byzantská ríša zanikla, ale východná liturgia aj naďalej udržiavala zažitú architektonickú a umeleckú formu.¹⁸

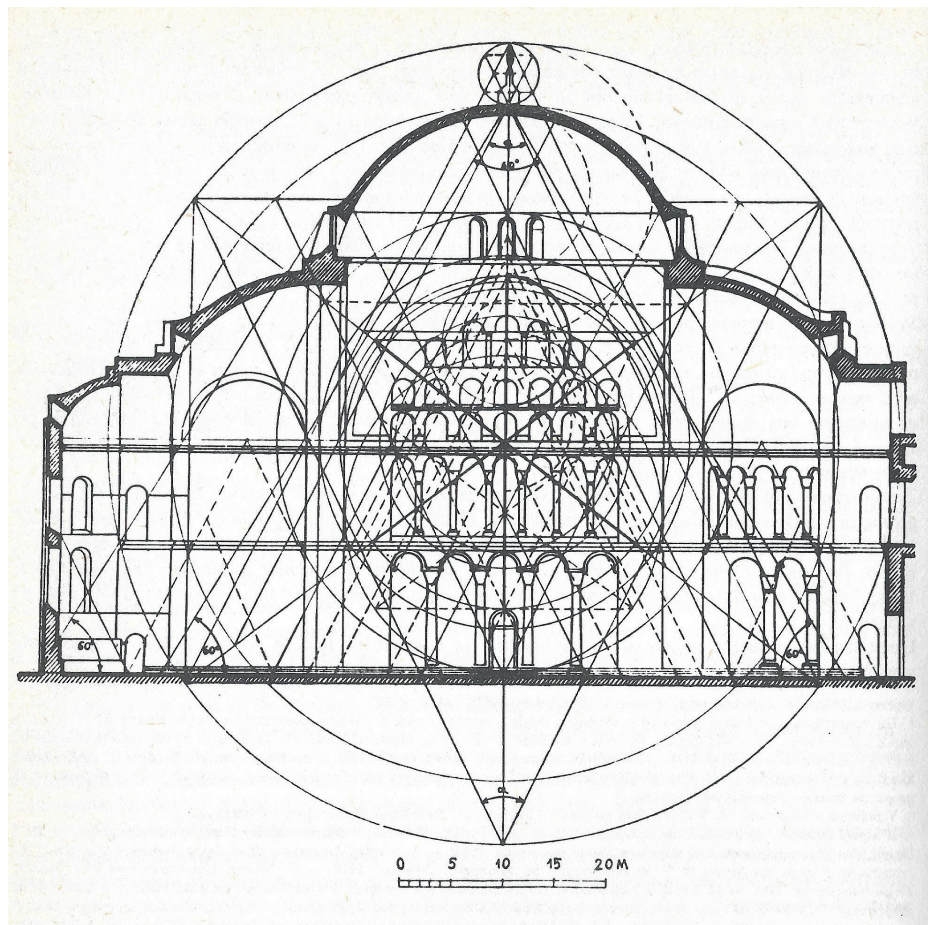
Typologické formy

V počiatkovom období sa v byzantskom prostredí uplatňovala architektonická forma baziliky, avšak už s odlišnosťami oproti západnej koncepcii. Tzv. „helenistická bazilika“, až na ojedinelé výnimky nemá priečnu loď (typickú pre Západ), bočné lode sú poschodové a spravidla rovnako vysoké ako hlavná, pred vstupom má rozmernú predsieň, často pozostávajúcu z vnútornej a vonkajšej kolonádovej. Celok je ukončený je apsidou.¹⁹ Byzantská architektúra postupne hľadá vlastné prejavy a smeruje k využitiu centrálnych foriem, ktoré viac vyhovovali gréckej duchovnosti a mystike – okrem iného umožňovali sústredenú koncentráciu. Osobitosťou byzantskej inovácie bolo spojenie centrálného a pozdĺžneho priestoru do svojbytnej, charakteristickej podoby tzv. „pozdĺžnej centrály“.²⁰ Často stavia na základe pôdorysu rovnoramenného – gréckeho kríža (ktorý sám je centrálnym typom), s ďalšími subordinovanými priestormi. Krížová dispozícia je však vpísaná, pôdorysne je uzavretá

¹⁸ FEĎO, M.: História Byzancie a postbyzantské obdobie konštantínopolskej cirkvi. In: *Acta Patristica*, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, Vol. 9, is. 19, s. 172.

¹⁹ SYROVÝ, B. a kol.: *Architektura – svědectví dob. Přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha: SNTL, 1977, s. 120.

²⁰ SYROVÝ, B. a kol.: *Architektura – svědectví dob. Přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha: SNTL, 1977, s. 121.



Chrám Hagia Sophia v Konštantínopole – kompozičná analýza rezu.

Zdroj: TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava: Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 142.

ohraničením blízokm štvorcu a jej os predlžuje situovanie predsiene a apsidy, často vo vnútornom tvare polkruhu, ktorý sa navonok prejavuje ako oktogón. Centrálny priestor uzatvára kupola a práve tu dosiahli byzantskí architekti zlomový bod vývoja – vyriešili problém osadenia kruhovej základne na štvorcovú podnož.²¹ Štyri piliere preklenuli klenbovými oblúkmi, vrcholov ktorých sa dotýkala kruhová podstava kupoly priamo. Prechodové plochy sú riešené ako zbortené – sférické trojuholníky – pendantívy. Typické využitie má kupola nielen nad centrálnym priestorom, ale často aj nad dielčimi priestorovými článkami. V zásade sú nižšie nad „subordinovanými“ – doplnkovými nárožnými priestormi, aby nechali vyniknúť dominantné pôsobenie kupoly nad hlavným priestorom. Chrámy s vpísaným krížom a kupolou nazýva-

²¹ SYROVÝ, B. a kol.: *Architektura – svědectví dob. Přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha : SNTL, 1977, s. 121.

me „krížokupolové“ a sú pre Byzanciu najtypickejšie.²² Byzantskí architekti vytvorili i ďalšiu formu – „kupolovú baziliku“. Pri nej dominuje jednoznačná pozdĺžna os, pričom kupolu nemá iba hlavný priestor, ale aj pole pred ním, prípadne i ďalšie.²³

Vrcholom byzantského stavitelstva je dodnes neprekonaný chrám Božej Múdrosti – Hagia Sofia, z doby cisára Justiniána I. (527 – 565). Staviteľia Izidor Milétsky a Anthemios Trálsky posadili mohutnú kupolu na osem mohutných pilierov (štyri hlavné a štyri pomocné), ktoré však dômyselným riešením stien s ich členením, dekoráciou a modeláciou vôbec opticky nevnímať. Celok je zovretý štvorcovým pôdorysom, z ktorého vystupuje len polygón apsidy. Vnútorný hlavný priestor má však obdĺžnikový tvar s dĺžkou rovnajúcou sa dvojnásobku šírky.²⁴ Dominuje mu výrazne prevýšený stredný štvorec s mohutnou kupolou. Prvýkrát sa tu uplatnila kompozícia vzájomne sa pretínajúcich klenieb a oblúkov²⁵, pričom priestorová koncepcia je založená na systéme koncentrických kružníc.²⁶ Chrám bol symbolom ovládnutia hmoty duchom a Justinián ho chápal ako svoju osobnú veľkosť.²⁷

Okrem týchto typov sa v byzantskej tvorbe vyskytovali chrámy aj na základe centrálného pôdorysu, ich predobrazom boli už prvé Konštantínove realizácie v Jeruzaleme a Betleheme na báze oktogónu, či kruhu.²⁸ Najvýznamnejšími reprezentami sú chrám sv. Juraja v Solúne a chrám sv. Sergia a Bakcha v Konštantínopole. Celkový centrálny tvar však dopĺňa dôraz na pozdĺžnu os situovaním apsidy zväčša vykrojenej v interiéri.

Keďže liturgia je lokalizovaná na oltárny priestor, tento je situovaný do vytvorenej apsidy. Situovanie presvetlenia do kupoly v obvode jej podnože má za následok mystickú rozptýlenú atmosféru s trblietavými efektami na zlátených a mozaikových plochách. Svetlo má v sakrálnej architektúre výnimočné postavenie a mnohonásobne odkazuje na starozákonné i novozákonné symboly.²⁹ Tvaroslovné členenie

²² LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 78.

²³ Najlepším príkladom je chrám sv. Ireny v Konštantínole (Carihrađe). Doplnková kupola je nižšia a má oválny pôdorys. LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 79 – 80. Chrám sv. Jána Evanjelistu v Efeze má kupoly na oboch ramenách kríža. HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995, s. 98.

²⁴ LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 82 – 83.

²⁵ ALPATOV, M., V.: *Dejiny umenia 2. Stredoveké umenie*, Bratislava: Tatran, 1981, (prel. A. Škorupová), s. 18.

²⁶ TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava: Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 142.

²⁷ Traduje sa jeho výrok: „Šalamún, ja som ťa pokoril!“ LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 81. Po dobití Konštantínopolu 1453 slúžila ako mešita až do roku 1934, keď bola zmenená na múzeum. Roku 2020 turecký prezident Erdogan dekrétom znova premenil budovu na mešitu.

²⁸ Oktogón – chrámy Vzkriesenia a Narodenia Pána, kruh – chrám Božieho hrobu. Na centrály naväzovali viacclodia, alebo átriá. LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 34 – 35; PILKO, J.: *Ranokresťanská architektúra chrámov a postavenie katechumenov v chráme na začiatku. 4. storočia*. In: *Acta Patristica*, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, Vol. 8, is. 16, s. 3 – 6.

²⁹ POLOMOVÁ, B.: *Osvetlenie v historických kostoloch*. In: *Kostol ako symbol. Zborník prednášok*. Bratislava: Združenie kresťanských pracovníkov kultúry, 2001, s. 78.

stien je atektonické, vyslovene dekoratívne, je to „aranžovanie“ úpravy steny, ktoré si nevšima tektoniku, ba naopak, v podstate ju vizuálne potláča.

Liturgia a symbolická interpretácia

Byzantská liturgia³⁰ sa utvárala bola pod výrazným vplyvom cisárskeho dvorského prostredia, z ktorého niektoré formálne znaky i rituály prebrala. Je rozšírená i medzi južno a východoslovanskými národmi a jej štruktúra sa napriek stáročiam a napriek tureckej okupácii značnej časti balkánskeho územia nezmenila.³¹ Rozkolom s Rímom roku 1054 sa východná časť cirkevnej organizácie odčlenila, člení sa však do jednotlivých „autokefálnych“ Cirkví, z ktorých každá má samostatné postavenie a ako celok tu neexistuje najvyššia jurisdikčná autorita v konkrétnej osobe, analogickej ku pápežovi v Katolíckej cirkvi.³² Gréckokatolícka liturgia, hoci patrí do katolíckej konfesie, v mnohom zachováva tradičnú byzantskú formu. Liturgia zvláštnym spôsobom reflektuje čas – nejde o prítomný, historický čas, ale je to posvätný čas³³, ktorý sprítomňuje základné udalosti spásy.

V prvopočiatocnom období odrážala byzantská liturgia rovnaký model krštenia veriacich, ako na Západe – krstili sa dospelí, ktorí sa pripravovali isté obdobie na krst ako katechumeni. Zhromažďovali sa na „bohoslužbe slova“ vo vnútornej predsieni. Vonkajšia kolonádová predsieň bola miestom kajúcnikov – hriešnikov, ktorí sa často dlhodobo museli kajať, kým boli znova pripustení k sláveniu liturgie. V predsieni sa vykonávali aj určité rituály – tu bola nádrž s vodou na očistu, dnes so svätenou vodou. Oltárny priestor je chápaný ako miesto sväté, preto sa postupne vytvára jeho oddelenie formou ikonostasu – pevnej priečky s ustálenou formou výjavov a s trojicou dvier. Liturgia sa preto koná čiastočne pred ikonostasom a čiastočne za ním. Preto pred ním stojí tzv. „tetrapod“ s ikonami na vysluhovanie niektorých úkonov. Ikonostas sa vyvinul zo staršieho „templonu“ – predoltárnej ohrady vo výške človeka (na ktorej boli umiestnené ikony) do podoby celostenovej konštrukcie rozčlenenej do viacerých pásových registrov s ikonami s prísnou obsahovou záväznosťou.

Pred ikonostasom je vyvýšená časť – nižší chór, „solea“, kam má prístup nižší klérus a stojí tu aj ambona. Podobne ako pri predsieni, i cez ikonostas vedú troje dverí, strednými – cárskymi sa vynáša Eucharistia. Vyšší chór je za ikonostasom a prístupný je biskupom, kňazom a diakonom. Tu je situovaný i oltár, ktorý má tvar kocky a má byť voľný, aby sa dal obísť. Býval na ňom svätostánok – artoforos a nad ním baldachýn. Tzv. „horný stolec“ je určený len biskupovi, ktorý plnosťou kňazstva zastu-

³⁰ Grécke slovo „leitourgia“ tvoria slová „leitos“ – verejný a „ergon“ – služba. V Septuaginte znamená verejný a oficiálny levitský kult. Z historického hľadiska môže znamenať službu v Cirkvi, alebo akúkoľvek aktivitu zasvätenú Bohu, alebo blížnemu. Porov.: TKÁČ, M.: Dielo Boha a služba ľudu v liturgickom živote. In: *Theologos. Theological revue*, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, roč. XXII, č. 2, s. 199. Prvý krát použil latinský termín „liturgica“ vo vzťahu k bohoslužbe Gregor Cassander roku 1558. FILIPEK, A.: *Liturgika*. Bratislava: Aloisianum – Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku pri Trnavskej univerzite, 1997, s. 14.

³¹ FILIPEK, A.: *Liturgika*. Bratislava: Aloisianum – Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku pri Trnavskej univerzite, 1997, s. 50.

³² Carihradský (Konštantínopolský) patriarcha má len čestný primát.

³³ PAPOUŠEK, D.: Náboženství a posvátní prostor. In: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno: VUT, Fakulta architektury, s. 7 – 8.



Mozaika Pantokratora vo vrchole kupoly. Chrám sv. Spasiteľa v Konštantínopole.

Zdroj: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pantokrator_Chora_church_Istanbul.JPG



Mozaiky v apside a kupole chrámu Bohorodičky v Hosios Lukas. Zdroj: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hosios_Loukas_Katholikon_\(sanctuary_vault,_conch_of_the_apse\)_02.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hosios_Loukas_Katholikon_(sanctuary_vault,_conch_of_the_apse)_02.jpg)

puje samotného Krista.³⁴ Kňaz sedáva spravidla z južnej strany. Východná liturgia je dynamická, pohyb klerikov, dverí ikonostasu, sprevádza striedanie bohoslužobnej tenzie a detenzie.³⁵ Liturgický priestor nebol vždy totožný s architektonickým členením: často zasahoval hlboko do lode a niekedy bol ohraničený zábradlím. Byzantskú liturgiu a rozloženie liturgických prvkov v priestore nemôžeme automaticky stotožniť s dnešnou podobou pravoslávnej, alebo gréckokatolíckej, tieto ju však v podstatnej miere zachovávajú.

Symbolická interpretácia byzantského chrámu je v základných prejavoch zhodná, ako pri starokresťanskom období – vytvárala sa totiž v čase cirkevnej jednoty, ktorá formovala jej základné obsahy. Postupne sa niektoré významy špecifikovali a aj vytvárali, ale v zásade základná symbolika byzantského kostola odráža staro-

³⁴ MOJZEŠ, M.: Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza. In: *Theologos. Theological revue*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, roč. XX, č. 2, s. 57.

³⁵ PAVLOVIČ, J.: Bohoslužobný priestor byzantsko – slovanskej cirkvi. In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000, s. 43.

kresťanský pôvod. Týka sa to napr. nádvorí so studňou, i kupoly ako symbolu neba. Byzantské chrámy dodržiavali (a aj dnes dodržujú) západu – východnú orientáciu. Východ symbolizuje Krista, svetlo, raj.³⁶ Špecifická obľuba štvorcových, alebo štvorcových blízkych dispozícií a kupol súvisí s predstavou sveta ako kocky prekrytej nebeskou kupolou, ktorú zastávali vtedajší východní mystici.³⁷ Chrám bol chápaný ako vrchol stavitel'skej činnosti a svojím zameraním na božské skutočnosti objemom ďaleko prevyšol potreby človeka.³⁸ Nádrž v átriu, alebo kolonádovej predsieni symbolizuje očistu a pripomína nádrž v Šalamúnovom chráme. Z predsieni do chrámu vedie trojica dverí, pričom strednými vchádzal pôvodne cisár, neskorším vývojom nimi vstupovali biskup a kňazi, ostatní veriaci bočnými. Chrám ako celok znázorňuje Krista, i Cirkev. Pozemská liturgia sa chápala ako sprítomnenie nebeskej. Zvlášť od 7. stor. sa začal rozvoj symbolickej interpretácie, ktorý mal dva hlavné prúdy: reálny symbolizmus (Cyril Jeruzalemský, Simeon Solúnsky) a špekulatívny symbolizmus (Maxim Vyznavač). Prvý chápal chrám ako systém znakov, ktoré súčasne niečo odrážajú a súčasne reálne vyjadrujú. Druhý chápal chrám ako akýsi mikrokozmos, videl v ňom vzťahy medzi dušou a transcendentnom³⁹. Samotná svätyňa v má viacero významov – symbolizuje nebo – miesto Božieho príbytku, raj, ale aj miesta pozemského života Krista.⁴⁰ Obdobne oltár je viacvýznamový – symbolizuje Krista, jeho hrob i jasle. Oddelenie svätyne ikonostasom je opäť viacvýznamové. Jednak súvisí s veľkou úctou voči Božiemu príbytku, jednak naznačuje nebeské skutočnosti, v pozemskom živote zahalené. Samotný ikonostas nadväzuje významom na oponu starozákonného chrámu. Solea – pódium pred ikonostasom, symbolizuje kameň, odvalený z Kristovho hrobu pri zmŕtvychvstaní.⁴¹

Výtvarná a ikonografická stránka

Na symbolickej výstavbe byzantského chrámu sa výrazným spôsobom podieľa umelecká tvorba. Je pevne viazaná kánonmi, a to nielen vzhľadom na umiestnenie jednotlivých výjavov, atribúty svätých, ale i vlastnú techniku a spôsob znázornenia. V byzantských chrámoch pôsobil spoločný vizuálny účinok architektonickej formy, mozaikovej a maliarskej výzdoby, reliéfov, dekorácií, liturgických prvkov, náčiní a bohoslužobných rúch.⁴² Materiálna okázalosť a pompéznosť viedla k Bohu – nád-

³⁶ MOJŽÍŠKOVÁ, Z.: Sakrálna architektúra v pravoslávnej cirkvi. In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000, s. 46.

³⁷ TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava : Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 33.

³⁸ HRUBÝ, J.: Dějiny sakrální architektury. In.: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno : VUT, Fakulta architektury, s. 3.

³⁹ DONČEVA, S.: Architektur und Liturgie im frühmittelalterlichen Bulgarien. In: POLÁČEK, L. – MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, J. (eds.): *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice. Band VIII*. Brno : AÚ VAVČR, 2010, s. 378.

⁴⁰ BOHÁČ, V.: *Liturgika I*. Prešov : Prešov: Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1997, s. 48.

⁴¹ PAVLOVIČ, J.: Bohoslužobný priestor byzantsko – slovanskej cirkvi. In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000, s. 43.

⁴² TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava : Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 38.



Ikonostats v chráme sv. Juraja v Konštantínopole. Zdroj: <https://www.viator.com/Istanbul-attractions/Ecumenical-Orthodox-Patriarchate/d585-a16915>

hera chrámového prostredia mala pripomínať nádheru neba. K tomu pristupovala akustická stránka – recitované modlitby i spev, ako aj pohybový efekt liturgických gest a úkonov. Máme tu teda do činenia s komplexným systémom spolupôsobenia viacerých zmyslových zážitkov (vizuálnych, priestorových, akustických, pohybových), ktorých cieľom je sprostredkovať účastníkovi zážitok transcendentnej skutočnosti pomocou materiálnych prostriedkov – akýsi „mystický materializmus“.⁴³

Typickým byzantským a neskôr východným umeleckým prejavom sú ikony – ich prototypy po stáročia určovali ako záväzné pravzory ďalší vývoj. Ikona (hé eikôn) pôvodne znamenala akýkoľvek obraz, postupne sa však tento pojem preniesol výlučne na náboženskú sféru. Ikona bola (a je) chápaná ako odraz osobnosti a výjavov, ktoré sprítomňuje. Je zástupcom nadzmyslovej skutočnosti a súčasne reálny posvätný predmet.⁴⁴ Má veriaceho vtiahnuť do deja a prepojiť svet viditeľný s neviditeľným.⁴⁵ Znáznornenia anjelov a svätých, udalostí, reálií, gest a postojov podliehajú presným zákonitostiam kompozičným, farebným, typovým i technologickým. Výjavy majú v zásade odlišný prístup vnímania ako na Západe. Nie sú to len pripodobenia, pohliada sa na ne ako na odraz nebeských skutočností, majú zástupnú funkciu, preto je záväzná ich forma a technológia, preto ich autormi boli mnísi a preto

⁴³ TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava : Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, s. 38.

⁴⁴ TKÁČ, Š.: *Ikony zo 16.-17. storočia na severovýchodnom Slovensku*. Bratislava : Tatran, 1980, s. 11.

⁴⁵ BALCÁREK, P.: Význam ikon v pravoslavném chrámu. In: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno: VUT, Fakulta architektury, s. 53.

má v dejinnom zmysle byzantské umenie nemennú schému.⁴⁶ Zlaté pozadie ikon má symbolickú funkciu – je bezpriestorové, plošné, vytvára oslnivú atmosféru, ktorá je symbolom neba. Ikony sa v byzantskom chráme uplatňovali jednak samostatne, jednak ako súčasť ikonostasu. Okrem nich sa v interiéri nachádzajú plochy nástenných malieb a mozaiky. Východné umenie nepozná reálny priestor, postavy sú temer vždy nehybné, frontálne, dominujú hlavne tváre a prenikavé oči, odrážajúce nadpozemský charakter. Zobrazovaný priestor nemá charakter dokumentačného výrezu krajiny. Riadi sa vlastnými zákonitostami, je symbolický a používa vlastné formálne prvky (napr. rozlámené útvary – „hôrky“).

Postavenie umenia v byzantskej tvorbe prešlo ťažkou skúškou obrazoborectva – ikonoklazmu⁴⁷, spojeného s ničením umeleckých diel. Vyvolaný bol zákazom uctievania obrazov cisárom Levom III. Sýrskym z r. 726. Búrliavý spor trval asi 120 rokov, riešil ho II. Nicejský koncil (787), ale doznieval v ďalšom storočí až do roku 843.⁴⁸ V zásade šlo o spor symbolizmu a antropomorfizmu – v spore sa argumentovalo teologicky: keďže Kristus prijal ľudskú podobu, je spodobovanie v obrazoch prípustné. Ikony nezobrazujú neviditeľného Boha, ale toho, ktorý sa telom a krvou stal viditeľným.⁴⁹ Ustálená forma znázorňuje vo svätyni v pásoch cirkevných otcov a apoštolov, v konche býva Bohorodička, Pantokrator, Premenenie Pána, na vrchole najčastejšie motív Nanebovstúpenia. Obdobne v pásoch svätcov je riešená výzdoba hlavnej kupoly, vo vrchole väčšinou s Pantokratorom. Ikonostas je delený najčastejšie na päť radov ikon s predpísaným obsahom⁵⁰ (nepovažujem za potrebné detailne opisovať jednotlivé schémy) a má troje dverí – stredné „cárske“, ak sú otvorené, symbolizujú otvorenie raja. Vlastné členenie ikonostasu do výjavov v jednotlivých radoch je záväzné.⁵¹

Záver

Byzantská kultúra sa vyprofilovala ako svojbytná súčasť európskej kultúry s vlastnými špecifikami, zákonitostami a prejavmi. Jej integrálnou súčasťou je náboženstvo a umenie. Náboženstvo ako duchovný základ, ktorý ju formuje a umenie ako výraz duchovného vedomia spoločnosti i jedinca.⁵² Vychádza z hlbkej mystiky a symboliky, ktorá sa prejavuje vo všetkých zložkách: architektúre, jej členení, výtvarnej výzdobe, liturgickom zariadení i náčini a spostredkúva veriacemu kom-

⁴⁶ BOTEK, A.: *Sakrálna architektúra. Tvorba vo vzťahu k historickej štruktúre*. Dizertačná práca, Bratislava : Fakulta architektúry STU, 2005, zložené v Knižnici FAD STU, s. 25, sign. A*132.

⁴⁷ LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava: Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), s. 91 – 92.

⁴⁸ HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 54.

⁴⁹ PILKO, J.: Svätý Ján Damaský a jeho učenie o uctievaní svätých ikon. In: *Acta Patristica*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, Vol. 5, is. 11, s. 114 – 115.

⁵⁰ Podrobnejšie k členeniu ikonostasu a jednotlivých výjavov: TKÁČ, Š.: *Ikony zo 16.-17. storočia na severovýchodnom Slovensku*. Bratislava : Tatran, 1980, s. 18 – 19.

⁵¹ BOHÁČ, V.: *Liturgia I*. Prešov: Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1997, s 46 – 47.

⁵² KVASNICOVÁ, M.: Obnoviť dialóg (na margo súčasného vzťahu cirkvi a umenia). In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000, s. 74.

plexný zmyslový zážitok, spolupôsobiaci na jeho predstavivosť a vedúci ho ku preniknutiu k nadzmyslovým skutočnostiam. Formová ustálenosť, ktorá symbolicky odráža večné pravdy, zabezpečila tomuto umeniu stálosť a formálnu identitu počas celých stáročí. Lepšie spoznať toto umenie a kultúru znamená priblížiť sa k duchovným žriedlam, ktoré formovali kresťanskú teológiu a mystiku veľkých východných cirkevných otcov.

BIBLIOGRAPHY:

- ALPATOV, M., V.: *Dejiny umenia 2. Stredoveké umenie*, Bratislava : Tatran, 1981, (prel. A. Škorupová), bez ISBN, 61-154-81, 403/24/856.
- BALCÁREK, P.: Význam ikon v pravoslavném chrámu. In: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno : VUT, Fakulta architektury. ISBN 80-214-2791-4.
- BOHÁČ, V.: *Liturgika I*. Prešov : Spolok biskupa P. P. Gojdiča, 1997. ISBN 80-9673-415-6.
- BOTEK, A.: *Sakrálna architektúra. Tvorba vo vzťahu k historickej štruktúre*. Dizertačná práca, Bratislava: Fakulta architektúry STU, 2005, uložené v Knižnici FAD STU, sign. A*132.
- DONČEVA, S.: Architektur und Liturgie im frühmittelalterlichen Bulgarien. In: POLÁČEK, L. – MARÍKOVÁ-KUBKOVÁ, J. (eds.): *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice. Band VIII*. Brno : AÚ VAVČR, 2010. ISBN 978-80-86023-92-2.
- FEDOR, M.: *Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku*. Bratislava : Spoločnosť sv. Cyrila a Metoda, 1990, bez ISBN.
- FEĎO, M.: História Byzancie a postbyzantské obdobie konštantínopolskej cirkvi. In: *Acta Patristica*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, Vol. 9, Is. 19. ISSN 1338-3299 (print), 2644-5026 (online).
- FILIPEK, A.: *Liturgika*. Bratislava : Aloisianum – Teologický inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku pri Trnavskej univerzite, 1997. ISBN 80-7141-153-1.
- FILLA, E.: *O výtvarném umění*. Praha : Nakladatelství Karla Brože, 1948, bez ISBN.
- GOFF Le, J.: *Kultura středověké Evropy*. Praha : Odeon, 1991 (prel. J.Čermák). ISBN 80-207-0206-7.
- HANUS, L.: *Kostol ako symbol*. Bratislava: Lúč, 1995. ISBN 80-7141-141-0.
- HOCKE, G. R.: *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischer Kunst*. Hamburg: Rohwolt, 1957. ISBN 3-499-55050-4.
- HRUBÝ, J.: Dějiny sakrální architektury. In.: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno: VUT, Fakulta architektury. ISBN 80-214-2791-4.
- JUDÁK, V.: Znamená čas a kostol. In: HLINICKÝ, J. a kol.: *Sakrálny priestor na začiatku 21. storočia*. Trnava : Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity, 2002. ISBN 80-89074-13-8.
- KLOBUŠICKÁ, M.: Odkaz encykliky Jána Pavla II. Slavorum apostoli pre súčasnosť. In: HETĚNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra : Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013. ISBN 978-80-558-0401-9.
- KVASNICOVÁ, M.: Obnoviť dialóg (na margo súčasného vzťahu cirkvi a umenia). In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000. ISBN 80-88675-74-X.
- LASSUS, J.: *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava : Pallas, 1970 (prel. A. Škorupová), bez ISBN. Por. č. SÚKK 293/I-1971.
- LUBAŇSKA, L.: Aktualnosť Swietych Cyrila i Metodego na podstawie encykliki „Slavorum apostoli“ Jana Pavla II. In: HETĚNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra : Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013. ISBN 978-80-558-0401-9.
- MOJZEŠ, M.: Ako byzantská liturgia upriamuje pozornosť človeka na Pána, ktorý prichádza. In: *Theologos. Theological revue*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, roč. XX, č. 2. ISSN 1335-5570 (print), 2644-5700 (online).

BYZANTSKÝ CHRÁM

- MOJŽIŠKOVÁ, Z.: Sakrálna architektúra v pravoslávnej cirkvi. In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000. ISBN 80-88675-74-X.
- PAPOUSEK, D.: Náboženství a posvátní prostor. In: *Moderní sakrální stavby. Mezinárodní konference*. Brno : VUT, Fakulta architektury. ISBN 80-214-2791-4.
- PAVLOVIČ, J.: Bohoslužobný priestor byzantsko – slovanskej cirkvi. In: KVASNICOVÁ, M. – ŠLACHTA, Š. – ČARNÝ, L. (eds.): *Miesto pre modlitbu. Zborník z konferencie*. Bratislava : VŠVU, 2000. ISBN 80-88675-74-X.
- PILKO, J.: Svätý Ján Damaský a jeho učenie o uctievaní svätých ikon. In: *Acta Patristica*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, Vol. 5, is. 11. ISSN 1338-3299 (print), 2644-5026 (online).
- PILKO, J.: Ranokresťanská architektúra chrámov a postavenie katechumenov v chráme na začiatku. 4. storočia. In: *Acta Patristica*, Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, Vol. 8, is. 16. ISSN 1338-3299 (print), 2644-5026 (online).
- POLOMOVÁ, B.: Osvetlenie v historických kostoloch. In.: *Kostol ako symbol. Zborník prednášok*. Bratislava: Združenie kresťanských pracovníkov kultúry, 2001. ISBN 80-968641-0-6.
- SYROVÝ, B. a kol.: *Architektura – svědectví dob. Přehled vývoje stavitelství a architektury*. Praha: SNTL, 1977. ISBN, 04-706-77, 403/21/858.
- ŠAFIN, J.: Teológia epochy Karolingovcov. Karolingovská duchovná kultúra, prvý náčrt „Mesta Božieho“ a vnútorné protirečenia ríše Karola Veľkého. In: *Historia Ecclesiastica*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, roč. IV, č. 2. ISSN 1338-4341.
- TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava : Tatran (prel. J. Marušiak a V. Turčány), 1988, bez ISBN, 061-046-88, 403/20/858.
- TKÁČ, M.: Dielo Boha a služba ľudu v liturgickom živote. In : *Theologos. Theological revue*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, roč. XXII, č. 2. ISSN 1335-5570 (print), 2644-5700 (online).
- TKÁČ, Š.: *Ikony zo 16.-17. storočia na severovýchodnom Slovensku*. Bratislava : Tatran, 1980, bez ISBN, 61-174-80, 403/24/858.
- ZUBKO, P.: Kult svätých Cyrila a Metoda v diele bl. pápeža Jána Pavla II. (1978-2005). In: HETÉNYI, M. – HUSÁR, M. – IVANIČ, P. – LUKÁČOVÁ, M. (eds.): *Tradicia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra: Univerzita Konštantína – Filozofa, Filozofická fakulta, 2013. ISBN 978-80-558-0401-9.

Teórie spravodlivosti a poňatie extrémizmu

Theories of justice and conception of extremism

PETER JENDRYŠČÍK

Trnavská univerzita v Trnave

Pedagogická fakulta

Abstract: *The paper focuses on theory of justice and its relationship to extremism. In present-day society, the increasing acceptance of extremist ideas could be observed. The main objective is to analyse selected theories of justice, including theory of justice by John Rawls, radical conception introduced by Michel Foucault and Noam Chomsky as well as theory of communitarianism. In addition, factors which prevent the formation of extremism and those which affect its increase will be analysed and compared. From the viewpoint of pedagogical strategy, the recommendations for preventing extremism at schools will be made at the end of the paper.*

Keywords: *John Rawls. Justice. Extremism. Radicalism. Communitarianism. Noam Chomsky.*

Úvod

Pojem spravodlivosť odkazuje na filozofickú a právnu rovnu výkladu. Kým právna rovina je definovaná právnym poriadkom konkrétnej krajiny a je exaktná, filozofická rovina nemusí byť úplne presne definovaná a dáva priestor na všestrannejší, no najmä fundamentálny výklad. Preto je nevyhnutné analyzovať pojem spravodlivosť a jej filozofický význam.

V súčasnosti často dochádza k javu, kedy sa extrémizmus odvoláva na ideu spravodlivosti. Z tohto dôvodu budeme analyzovať pojem spravodlivosť v rámci jeho filozofického významu a následne sa pokúsime zistiť, prečo význam tohto pojmu môže mať súvis s extrémizmom a radikalizmom. S podporou extrémizmu úzko súvisí poňatie spravodlivosti, prípadne zneužívanie moci. Toto zneužívanie následne môže viesť k akceptácii extrémnych myšlienok, nakoľko človek, ako aj spoločnosť, nie vždy nadobúdajú pocit, že spravodlivosť funguje. Mladí ľudia majú vyššiu tendenciu akceptácie extrémnych myšlienok a ich prejavov oproti starším skupinám obyvateľstva. Túto tendenciu potvrdzuje aj analytický index DEREK, podľa Demand for Right-Wing Extremism,¹ zameraný na podporu extrémizmu, ktoré vypracováva Political Capital Institute. Výsledky merania potvrdili akceptáciu extrémistických myšlienok u časti obyvateľstva aj u nás. Osobitne nás zaujíma rozšírenie extrémis-

¹ MESEŽNIKOV, G. – GYÁRFÁŠOVÁ, O.: *Súčasný pravicový extrémizmus a ultranacionalizmus na Slovensku. Stav, trendy a podpora*. Bratislava : Inštitút pre verejnú otázku – Nadácia Hannsa Seidela, 2016. s. 37.

tických myšlienok medzi mladými ľuďmi na Slovensku, napríklad prvovoličmi, ktoré bolo potvrdené viacerými prieskumami.² Je preto nevyhnutné, aby poňatie spravodlivosti bolo definované aj ako filozofická otázka, nakoľko právo je exaktná veda a nie je možné obsiahnuť adekvátne všetky možné prípady poňatia spravodlivosti, či už z pohľadu obete alebo páchatela. Pocit anómie (bezprávia) môže viesť k prijatiu extrémistických myšlienok. S úmyslom teoreticky preveriť tento súvis medzi výskytom extrémizmu a percepciou nefunkčnosti spravodlivosti najskôr ozrejmime pojem spravodlivosti, a to formou krátkeho predstavenia niektorých teórií spravodlivosti v 20. storočí. Rozhodli sme sa bližšie analyzovať tri z nich, a to konkrétne: radikálnu ľavicovú koncepciu M. Foucaulta a N. Chomského, a dva varianty odpovedí na ich výzvy: teóriu spravodlivosti J. Rawlsa a komunitarizmus Ch. Taylora. Pri jednotlivých koncepciách si budeme všimáť súvis medzi aktívnou prítomnosťou (silou) normy spravodlivosti a priestorom, aký vytvárajú (úmyselne či ako „vedľajší produkt“) pre rozmach extrémizmu a radikalizmu. Zameriame sa najmä na pravicový extrémizmus. Analýzou by sme chceli zodpovedať nasledujúce otázky. Súvisí poňatie moci s rozvojom extrémizmu a radikalizmu? Nebude prijatie uniformnej myšlienky spravodlivosti viesť k stagnácii štruktúr samotnej spravodlivosti a systému? Je možné poňatie spravodlivosti na základe zvykov a tradícií komunity aplikovať na celoštátnu úroveň? V prvej časti rozoberieme dielo *Človek, moc a spravodlivosť*, v ktorom budeme analyzovať význam a chápanie spravodlivosti podľa autorov Foucaulta a Chomského. V druhej časti budeme posudzovať ich vplyv na možný rozvoj extrémizmu. Následne budeme analyzovať teóriu spravodlivosti podľa Johna Rawlsa a jeho možnú aplikáciu v politickom systéme. Budeme si všimáť, v čom budú spočívať silné stránky na zabránenie rozvoja extrémizmu a v čom naopak budeme nachádzať slabiny. V poslednej časti sa zameriame na interpretáciu spravodlivosti podľa komunitarizmu, konkrétne budeme vychádzať z diela Ch. Taylora *Multikulturalizmus*. Zamyslíme sa nad otázkou, či akceptácia pravidiel podľa komunit nemá možný súvis s extrémizmom, či a v akom zmysle ho bude potlačovať alebo naopak nepriamo podporovať.

Radikálne koncepcie Foucaulta a Chomského: zneužívania moci si vyžadujú extrémne riešenia

Principiálnou otázkou, na ktorú je v úvode potrebné odpovedať, je otázka, či je spravodlivosť prirodzená. Pred zodpovedaním otázky je nevyhnutné objasniť, či je ľudská prirodzenosť schematicky prepojená s rôznymi obdobiami. Je potrebné uviesť, že Foucault vyjadruje pochybnosť voči používaniu pojmu ľudská prirodzenosť: „Domnievam sa, že nie všetky pojatia či pojmy, ktoré môžeme používať vo vede, sú prepracované na rovnakej úrovni a že obecné nemajú ani rovnakú funkciu, ani rovnaký druh možného využitia vo vedeckom diskurze.“³

² MESEŽNIKOV, G. – GYÁRFÁŠOVÁ, O.: *Súčasný pravicový extrémizmus a ultranacionalizmus na Slovensku. Stav, trendy a podpora*. Bratislava : Inštitút pre verejné otázky – Nadácia Hannsa Seidela, 2016. s. 37.

³ ELDERS, F. – FOUCAULT, M. – CHOMSKY, N.: *Človek, moc a spravodlnosť*. Praha : INTU, 2005. s. 9.

Toto tvrdenie dokladá na základe historického diskurzu, ktorý rozpracoval už v diele, ktoré vyšlo v českom preklade – *Dejiny šílenství hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. V tomto diele je ľudská prirodzenosť transformovaná na úroveň biologických pojmov. Foucault tu zastáva ideu, že samotný pojem nie je konceptom, ale ukazovateľom.

Pole pôsobnosti, ktoré zastáva Chomsky, sa orientuje na špecifikovanie a predikovanie budúcich skutočností, ktoré sú podmienené vývojom v 17. a 18. storočí. Pomocou kognitívneho procesu, ktorý je typický len pre človeka, je možné špecifikovať a klasifikovať samotnú vedu. Tento akt je podmienený kreativitou, ktorá sa stáva nástrojom k obohacovaniu poznatkového aparátu. Z tohto pohľadu je možné vnímať snahu o univerzalizáciu podmienenú jednotlivcami.

Naopak Foucault sa snaží o prepojenie historickej metódy, ktorej sa pridržal so známami štrukturalizmu: „A čo keď je porozumenie, vzťah subjektu k pravde, len dôsledkom vedenia? Čo keď je porozumenie komplexným, častým, neindividuálnym útvarom a nie je podriadené subjektu, ktorý vytváral efekty pravdy?“⁴

Foucault v tomto ohľade zastáva názor, že poznanie a poznatky sú podrobené a podmienené kolektívnej skúsenosti. Z tohto dôvodu ich nie je možné odvodzovať na základe chápania jednotlivcov, ale je potrebné zamerať sa na vnímanie, ktoré je podrobené pravidlám. Tak sa veda stáva objektívnou.

Chomsky uvádza radikálne tvrdenie: „Základným prvkom ľudskej prirodzenosti je potreba tvoriacej práce, tvoriaceho skúmania, slobodnej tvorby bez akéhokoľvek obmedzujúceho dopadu donucovacích inštitúcií, potom to znamená, že rozumná spoločnosť by mala maximalizovať možnosti pre realizáciu tejto základnej ľudskej vlastnosti.“⁵

Z tohto stanoviska vyplýva, že donucovacie prostriedky, prípadne autokracia, je ospravedlňiteľná len vo výnimočných situáciách. Samotná spravodlivosť v demokratickej spoločnosti však využíva aj represívnu formu. Chápanie človeka ako jedinečnej ľudskej bytosti so svojou prirodzenosťou by bolo v rozpore s chápaním spravodlivosti a prirodzenosti podľa Foucaulta a Chomského. Z ich pohľadu je spravodlivosť využívaná ako prostriedok vládnucej buržoáznej vrstvy. Vplyv súkromného vlastníctva, kapitalizmu či centralizovaná kontrola sa stala typickou pre spoločnosť. Podobné myšlienky sa objavovali v 20. storočí, keď istá skupina obyvateľstva bola označená predstaviteľmi nacistickej ideológie za pôvodcu, ktorý bráni rozvoju štátu. Nie je preto možné vylúčiť, že koncepcia, ktorá odmieta chápanie človeka ako ľudskej bytosti so svojou jedinečnou prirodzenosťou, by mohla rýchlo viesť k akceptácii a osvojeniu si extrémistických myšlienok, ktoré by potláčali ľudskú prirodzenosť.

Analýza udalostí minulého storočia a ich historický výklad boli hlavné dôvody, prečo sa Foucault nepokúšal o definovanie ideálneho spoločenského modelu, ktorý by zachovával rozvoj. V rámci európskej kultúry sa zachováva tradícia, ktorá je založená na prerozdeľovaní politickej moci. Foucault s týmto systémom nesúhlasí, pre-

4 ELDEERS, F. – FOUCAULT, M. – CHOMSKY, N.: *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha : INTU, 2005. s. 21.

5 ELDEERS, F. – FOUCAULT, M. – CHOMSKY, N.: *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha : INTU, 2005. s. 45 – 46.

tože záleží nielen na systéme delenia moci, ale aj na počte inštitúcií, medzi ktoré je delená. So zväčšujúcim sa počtom inštitúcií sa oslabuje postavenie jedincov, s cieľom zachovať moc u vybraných subjektov na základe triednych rozdielov. Uvádza príklad so vzdelávacím systémom, ktorý je koncipovaný tak, aby udržal pri moci konkrétne spoločenské vrstvy.

Chomsky vyjadril svoj súhlas s týmto tvrdením, pričom ho dopĺňa o dve úrovne, na ktoré by sa malo zamerať. Prvou je zachovanie ľudskej prirodzenosti a vytvorenie teórie, ktorá bude zastávať tento princíp. Druhou úrovňou je pochopenie povahy moci v societe. Na druhej strane, Foucault nesúhlasí s tvrdením o ľudskej spoločnosti: „...neriskujete definovanie tejto ľudskej prirodzenosti, ktorá je zároveň ideálna a reálna, ktorá bola až doteraz skrytá a potlačovaná – v pojmoch z našej spoločnosti, našej civilizácie, našej kultúry?“⁶ Súvisí samotné poňatie moci úzko s rozvojom radikalizmu a extrémizmu?

Pre ďalšiu analýzu je potrebné zdefinovať si pojmy radikalizmus a extrémizmus. Extrémizmus chápeme ako konanie a prejavy vychádzajúce z krajne vyhrotenej, demokratickému systému neprijateľnej ideológie, ktoré pôsobí deštruktívne na demokratický systém a jeho základné atribúty. Druhou základnou črtou extrémizmu je, že útočí na systém základných ľudských práv a slobôd. Ďalšie znaky extrémizmu sú snaha o potlačenie základných práv a slobôd určitých skupín obyvateľstva, definované ich pohlavím, rasou, etnikom, farbou pleti a vierovyznaním, ako aj používanie fyzického násilia voči názorovým a politickým oponentom.⁷

Radikalizácia je proces, v ktorom jednotlivci alebo skupiny pod vplyvom radikálnej politickej alebo náboženskej ideológie si osvoja systém, ktorý nie je v súlade s hodnotami demokratických krajín.⁸ Chomsky zdôrazňuje radikálne odmietanie ľudskej prirodzenosti ako univerzálneho zdroja a nesúhlas s tvrdením, že človek umožňuje definovanie hraníc legálnosti. Rovnako zastáva myšlienku, že štát presadzuje koncepciu legálnosti, ktorá nemusí byť podmienená mocou. Moc podľa autora neznamena spravodlivosť ani správnosť štátneho rozhodnutia. Akékoľvek rozhodnutie zo strany štátu, napriek jeho prezentácii, nemusí byť vnímané ako pravdivosť. Na druhej strane, z histórie poznáme príklady, kedy presadzovanie legálnosti a spravodlivosti viedlo k vytvoreniu politickej moci, dokonca aj k vzniku diktatúry. Foucault zastáva názor, že spravodlivosť by mala byť podmienená úžitku alebo potrebe. Chomsky chápe spravodlivosť na základe subjektívnej perspektívy. Otázka spravodlivosti je tu rovnako dlho ako existuje človek. Samotné vytvorenie koncepcie alebo teórie však môže v istých prípadoch spôsobiť problém nejasností chápania tohto pojmu.

Radikalizovanie spoločnosti nie je teda založené na celi dosiahnuť spravodlivosť, ale získať moc v rámci spoločnosti. Následne po jej získaní, jedinci, ktorí túto moc získali, realizujú opatrenia na udržanie si danej moci. Často to vedie k potláčaniu, aj násilnému, možných mocenských oponentov alebo vytvoreniu verejného

⁶ ELDERS, F. – FOUCAULT, M. – CHOMSKY, N.: *Človek, moc a spravodlnosť*. Praha : INTU, 2005. s. 51.

⁷ CHARVÁT, J.: *Současný politický extremismus a radikalismus*. Praha : Portál s.r.o., 2007. s. 9.

⁸ CHARVÁT, J.: *Současný politický extremismus a radikalismus*. Praha : Portál s.r.o., 2007. s. 10.

nepriateľa na odpútanie pozornosti. Tieto vlastnosti sú typické pre extrémizmus v modernom chápaní. Dokonca to vedie aj k akceptácii vojnového stavu obyvateľstvom pre obhajovanie svojej idey. Pritom samotný vojnový konflikt potláča ľudskú prirodzenosť a je ťažké, ba až nemožné udržať právnu spravodlivosť.

Chomsky presadzuje vytvorenie spoločnosti, ktorá bude založená na protiklade k aktuálnej societe, ktorá je založená na donucovacích prostriedkoch. V tejto spoločnosti by bola zachovaná individualita jedincov a ich prirodzenosť by bolo možné rozvíjať. Decentralizácia moci by mala za následok udržanie stability a spokojnosti. Tu dochádza k čiastočnému prekrytiu myšlienky s Rawlsovou teóriou spravodlivosti, ktorý tiež obhajuje individualitu každého jedinca a decentralizáciu moci s tým spojenú.

Foucault súhlasí s názorom, že donucovanie je nástrojom udržania poriadku v spoločnosti. To sa prejavuje na rôznych úrovniach, ktoré si človek bežne neuvedomuje. Okrem politických systémov, ktoré sú založené na prerozdelení moci, sa toto donucovanie prejavuje aj v medziach života, napríklad v školstve. K liberalistickému poňatiu moci a socialistickej koncepcie pridáva koncept inštitúcií. Tie sú podmienené historickým a kultúrnym vývojom, kde môžeme nájsť isté prvky komunitarizmu. O mocenskom pôsobení inštitúcií sa neuvažuje a nehovorí, pretože jedinec sa do systému rodí a neuvedomuje si vplyv týchto inštitúcií. Eliminácia moci týchto inštitúcií musí nastať revolúciou. Samotné revolučné myšlienky však môžu obsahovať prvky extrémizmu a radikalizmu. Ďalej je pre priebeh revolúcie typickou črtou živelnosť a rýchle zmeny. To by mohlo vytvoriť podmienky k odstráneniu prvkov a inštitúcií, ktoré na jednej strane symbolizujú štátnu moc a kontrolu, ale na druhej strane sú garantom dodržiavania práv každého jednotlivca. Je preto nevyhnutné, aby bola zachovaná deľba moci a účinná kontrola, ktoré by zamedzili kumulovaniu moci u jednotlivcov. To by následne vytváralo predpoklad rozvoja radikálnych a extrémistických myšlienok. To je jednou zo slabých stránok koncepcie Foucaulta a Chomského.

Samotné poňatie moci úzko súvisí s extrémizmom, nakoľko moc je neoddeliteľnou súčasťou presadzovania jeho myšlienok. Z pohľadu Foucaulta moc nie je vlastníctvo a je možný jej prechod do iných rúk. Z tohto dôvodu je prechod moci možný. Dokonca aj k politickým skupinám, ktoré môžu sympatizovať alebo aktívne presadzovať prvky extrémizmu. Keďže moc je dynamická, aby reprezentácia moci nestratila svoje postavenie, tak bude túto moc aktívne využívať na svoje zotrvanie. Takéto chápanie moci a jej možná distribúcia patrí medzi silnejšie stránky koncepcie autorov Foucaulta a Chomského. Zároveň by mohla byť aj jej slabinou, pokiaľ by nebola zabezpečená účinná kontrola deľby moci a prijatie adekvátnych opatrení na zabránenie jej zneužívaniu voči iným jednotlivcom alebo skupinám.

Prijatie uniformnej politickej myšlienky spravodlivosti by v tejto koncepcii nevedlo k stagnácii, pretože moc môže cirkulovať. Nebolo by preto možné vylúčiť vznik prípadných konfliktov (hoci len politických). Tieto nezhody by samé menili politický a právny systém, a ten by sa vyvíjal v aktuálnom čase.

Teória spravodlivosti Johna Rawlsa

John Rawls predostiera myšlienku dobre usporiadanej spoločnosti, ktorá je regulovaná verejnou koncepciou vnímania a chápania spravodlivosti. Spravodlivosť je chápaná ako rovnosť každého jednotlivca v oblasti práv a slobôd.⁹ Táto ústredná myšlienka je založená na systéme spravodlivej kooperácie medzi jednotlivými členmi v rámci celej spoločnosti. Z takéhoto usporiadania spoločnosti vyplýva nasledovné: spoločnosť, v ktorej je prijatá a zároveň akceptovaná taká istá koncepcia spravodlivosti. Regulácia je založená na verejnej spravodlivosti. Každý člen spoločnosti má skutočný zmysel pre spravodlivosť.¹⁰ Štát by mal mať neutrálny postoj a s každým jednotlivcom zachádzať rovnako. Úlohou štátu je určovať len rámec, ktorý poskytuje rovnaké právo všetkým, ale zároveň umožňuje jednotlivcovi určiť a dosiahnuť svoje vlastné ciele.¹¹ Tu sa však myšlienky Rawlsa a jeho chápanie liberalizmu dostávajú do sporu s komunitarizmom. Najviac je kritizovaná myšlienka individualizmu na úkor všeobecného dobra pre spoločnosť.¹² Spoločnosť, ktorú Rawls predostiera, teda nie je spravodlivá podľa komunitarizmu, lebo tu absentuje myšlienka spoločného dobra.¹³

Tu sa objavuje otázka, že ak občania príjmu tú istú koncepciu politickej spravodlivosti, či to nebude viesť k stagnácii a následnému rozpadu štruktúr, ktoré majú garantovať dodržiavanie spravodlivosti? V tomto prípade sa nám zdá, že Rawls presúva svoju pozornosť z hľadania najpriateľnejšej politickej koncepcie, ktorá by bola použiteľná a prispôbena na jednotlivé spoločnosti generácie, nie však univerzálne, na definovanie politickej koncepcie spravodlivosti na základe štruktúr a inštitúcií, ktoré sú v spoločnosti. Preto si myslíme, že táto idea je univerzálna pre územia, v ktorých platia spoločné črty spoločenskej kooperácie a inštitucionalizovaných foriem. Daná koncepcia by poskytovala dobrý základ poňatia spravodlivosti cez jednotlivé generácie. V spoločnosti, ktorá je multikultúrna, by však koncepcia spravodlivosti a férovosti mohla dôjsť do rozporu s vnímaním týchto pojmov jednotlivými skupinami spoločnosti, ktoré vyznávajú odlišné hodnoty a tradície.

„V dobre usporiadanej spoločnosti poskytuje verejná koncepcia spravodlivosti vzájomne rešpektovaný názor, na základe ktorého občania vedia posúdiť svoje politické práva vo vzťahu k politickým inštitúciám alebo voči sebe navzájom.“¹⁴

Rawls uvádza, že takáto myšlienka dobre usporiadanej spoločnosti je založená na idealizácii a uvádza dôvody pre jej formuláciu. Dôvodom, ktorý Rawls uvádza, je politická koncepcia spravodlivosti v rámci demokratickej spoločnosti. Ak sa na spoločnosť pozeráme ako na systém kooperácie, ktorý je prenášaný generácie na slo-

⁹ HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. s. 117.

¹⁰ RAWLS, J.: *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava : Kaligram, 2007. s. 37.

¹¹ SUROVTSEV, V – SYROV, V.: *Outlook of J. Rawls' s theory of justice*. In: *Procedia Social and Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam: 2015. p. 177.

¹² HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. s. 118.

¹³ 12 SANDEL, M.: *Procedurálna republika a nezakotvené jáství*. In: *Filosofický časopis*. Praha : Akadémia vied. 1995. s. 250 – 251.

¹⁴ RAWLS, J.: *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava : Kaligram, 2007. s. 32.

bodných a rovných občanov, tak to navodzuje otázku, či je koncepcia spravodlivosti uznávaná.

Rawls taktiež tvrdí, že takáto verejná úloha politickej koncepcie spravodlivosti v dobre usporiadanej spoločnosti, má byť primeraným kritériom pre komparáciu rôznych koncepcií. A preto, táto myšlienka pomáha formulovať takéto kritérium a vymedzovať jednu z ústredných organizujúcich ideí spoločenskej kooperácie.¹⁵

Z tohto dôvodu konštatujeme, že myšlienka politickej koncepcie spravodlivosti v dobre usporiadanej spoločnosti je sformulovaná na základe jej idealizácie. Je preto nevyhnutné vnímať jej teoretické rozpätie. To môže byť aplikovateľné na systém kooperácie, pričom sa môže vyskytnúť otázka, či sú slobodní a rovní občania v tejto abstraktnej rovine schopní uplatniť zmysel pre spravodlivosť, pretože samotným posudzovaním rešpektovaného názoru nie je možné predpokladať spôsob aplikácie a dodržiavania politických práv k iným občanom a inštitúciám. Idea kooperácie a vzájomnej spolupatričnosti by sama o sebe nedávala veľký priestor pre rozvoj radikalizmu a extrémizmu. Musí však úzko súvisieť s akceptáciou iného názoru. Samotná kooperácia v rámci spoločnosti bez akceptovania aj iných názorov a myšlienok nezaručuje, že nárast extrémizmu nebude možný. Práve naopak, kooperácia skupiny obyvateľstva, ktoré by neakceptovalo iný názor, by viedla k rýchlemu nárastu extrémizmu a radikalizmu.

V súčasnom ponímaní extrémizmu však nie je priestor ani na akceptáciu názorov iných skupín mimo svoju záujmovú líniu. Z tohto pohľadu Rawlsova myšlienka spravodlivosti nenachádza žiaden priestor. Poňatie spravodlivosti je v extrémizme obhajované ako blaho spoločnosti na úkor jednotlivca. Jednotlivcov sa musí podriaďiť a jeho záujmy ustúpiť do úzadia v prospech spoločnosti. Minimálne prvky donucovania môžeme nachádzať aj v demokratickom zriadení. V tom sa tiež presadzuje vôľa väčšiny demokratickým hlasovaním. Nikdy sa ale nepotláčajú jednotlivé práva jedinca a jeho ľudská prirodzenosť, pričom každý jedinec má garantované svoje práva. Zároveň sú vytvorené kontrolné mechanizmy na ich dodržiavanie. Rawlsova myšlienka spravodlivosti a jej poňatie má väčší priestor na uplatnenie v demokratickom zriadení, hoci aj pre tento politický systém je značne idealizovaná a vynárajú sa tu sporné body. Kto bude rozhodovať o spravodlivosti v danej spoločnosti a aké budú postupy, sú morálne spravodlivé a zároveň verejne akceptovateľné? Z predchádzajúcej otázky je zrejmé, že je nevyhnutná prítomnosť inštitúcií, ktoré budú prípadné spory ohľadom spravodlivosti rozhodovať. Samozrejme, že bude potrebné, aby sa tieto inštitúcie reformovali vzhľadom na aktuálne vedecké a právne poznatky. Pokiaľ by sa nereformovali, mohlo by to viesť k pádu politického systému alebo k radikalizovaniu jednotlivcov, alebo celých skupín. Rawlsova koncepcia teda neumožňuje poňatie moci, ktoré by mohlo spôsobiť rozvoj extrémizmu. Na druhej strane však v nej absentuje prítomnosť mocenských zložiek, ktoré by boli garantmi dodržiavania spravodlivosti, hoci aj mimo územia konkrétneho štátu.

Koncepcia spravodlivosti podľa zvykov a tradícií by mohla vytvoriť účinný nástroj pre zamedzenie šírenia a akceptácie extrémizmu a radikalizmu. Musela by byť splnená jedna elementárna podmienka. Daná spoločnosť by musela byť jedno-

liata a uniformná. To je však v súčasnom svete takmer nemožné. Akceptácia spravodlivosti a priznanie rovnakých práv všetkým jedincom je základom demokratického zriadenia a fungovania štátu. V rámci komunity však tiež dochádza k cirkulácii moci a k vzniku prípadných konfliktov (hoci aj nenápadných). Napríklad ekonomická situácia alebo vzdelanostná úroveň nie sú rovnaké ani v rámci komunity. Už to môže byť podkladom pre vznik prípadných nezhôd. Tieto nezhody by mohli viesť k uzurpovaniu si moci a rozhodovacieho práva, hoci len na jednotlivé oblasti, v rámci komunít. Aplikácia spravodlivosti pre všetkých na základe zvykov a tradícií na celoštátnej úrovni je nemožná. Je potrebné zdôrazniť, že Rawlsova koncepcia spravodlivosti a priznania práv každému jedincomi je jedným zo základných kameňov demokratických zriadení.

Komunitarizmus a spravodlivosť

Komunitarizmus vychádza z konzervatívnych tradícií. Kládne do popredia zaužívané princípy a tradície. Podľa komunitarizmu, zmysel života je jedinec schopný nájsť iba v komunite, do ktorej patrí.¹⁶ Rawls kladie dôraz na slobodu jednotlivca, zatiaľ čo chápanie komunitaristov je v chápaní dobra ako spoločného blaha v rámci jednotlivých komunít a spoločenstiev. Rawls poskytuje všetkým jedincom rovnaké práva, ale aplikácia rovnakých pravidiel podľa komunitarizmu ešte negarantuje zaisťovanie rovnakých sociálnych podmienok. Jedinec je podľa predstáv komunitaristov formovaný tradíciou a zvykmi.^{17,18} Je však možné poňatie spravodlivosti na základe zvykov a tradícií v komunite akceptovať na celospoločenskú úroveň? Táto akceptácia by bola možná, ak by spoločnosť bola jednoliata. V súčasnej dobe multikulturalizmu sa v rámci jednotlivých štátov nachádzajú skupiny obyvateľstva, niekedy aj uzavreté alebo vyčlenené, ktoré vyznávajú rozdielne princípy a zvyky. Vnímanie spravodlivosti v rámci skupín je odlišné a v niektorých prípadoch dokonca protichodné v odlišných kultúrach. Podľa predstáv komunitaristov je dobro v prospech komunity pred spravodlivosťou, nakoľko je spravodlivosť prítomná v ideáloch dobra pre celú komunitu.¹⁹ Zároveň aj v jednej komunite je prítomná rozdielnosť princíпов, akými sú rozdelenie bohatstva, práce, vzdelania, zdravotnej starostlivosti, atď. Jednotlivé postavenie jedincov by bolo ťažko, možno až nemožné zmeniť. Napríklad, postavenie ženy sa v konzervatívnych kruhoch vníma úplne odlišne oproti liberálnemu. V minulosti boli ženy vylúčené zo spoločenského a politického života. Už len toto samotné poňatie je nemožné zlúčiť s ideami demokratickej spoločnosti a vzájomnej rovnosti každej ľudskej bytosti.

¹⁶ HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. s. 123.

¹⁷ CHOVANCOVÁ, J.: *Liberalizmus verzus komunitarizmus*. Bratislava : Vydavateľské oddelenie právnickej fakulty UK, 2006. s. 98.

¹⁸ NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D.: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram 2013. s. 715.

¹⁹ HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. s. 120.

Podľa komunitarizmu štát nesmie zohrávať neutrálnu úlohu, ale musí sa snažiť o vytvorenie spoločného dobra.²⁰ Extrémizmus obhajuje ochranu tradičných hodnôt a poukazuje na možné ohrozenie zmenami systému. Problémom ale je, ako by mohla prebiehať kritika aj autoritatívneho a nedemokratického režimu, keby bol založený na tradičných princípoch a zvykoch. To by viedlo k problému, keby istá skupina obyvateľstva mohla aj prostredníctvom zákonov alebo dokonca násilia presadzovať dodržiavanie zvykov a tradícií svojej komunity, bez rešpektovania práva ostatných komunit.²¹

Komunitaristický koncept spravodlivosti z tohto dôvodu nemožno uplatňovať v rámci celej spoločnosti.²² V súčasnosti je veľmi náročné nájsť koncept spravodlivosti a dobra, ktorý by dokázal zjednotiť celú spoločnosť. V rámci väčšiny štátov sa nachádzajú rôzne etniká, náboženské vierovyznania, spoločenské skupiny, ktoré majú odlišné záujmy. Je však nevyhnutné upozorniť, že prehnaná individualizácia zodpovednosti obyvateľstva vedie, najmä v demokratickom zriadení, k zníženému záujmu sa o politickú agitáciu a konania dobra v prospech druhých. To v konečnom dôsledku môže viesť k vylúčeniu časti obyvateľstva. Individualizmus môže ohrozovať udržanie demokratických režimov a schopnosť jeho integrácie v rámci spoločnosti. Myšlienka uniformného poňatia spravodlivosti by mohla viesť k oslabeniu štruktúr konkrétneho politického zriadenia. Už len zvýšený individualizmus vedie k zníženej agitácii o spoločenské a politické veci. To môže spôsobiť prijatie zmien, s ktorými konkrétny jedinec síce nesúhlasí, ale z dôvodu vlastnej apatie nemá záujem aktívne sa podieľať na ich náprave. Na druhej strane, dôraz ideálu komunity môže viesť ku konaniu prospechu pre jedincov, ktorí sa nachádzajú v rámci rovnakej komunity. To však môže veľmi ľahko viesť k vylúčeniu ostatných komunit z verejného života a k odôvodneniu používania represívnych zložiek na udržanie daných zvykov a tradícií, napriek tomu, že sú nekompatibilné s demokratickými princípmi.²³

Je nepravdepodobné, že k mocenskému súpereniu by nedochádzalo ani v rámci komunity alebo jednotlivých komunit navzájom. Či už by sa jednalo o prístup k zdrojom alebo obhajovaniu svojho spôsobu života. Musíme teda konštatovať, že aj v komunitarizme by mala mať moc dynamický charakter. Túžba po moci v rámci jednej komunity alebo medzi rôznymi komunitami by pravdepodobne spôsobila aj nárast radikalizmu a extrémizmu.

Záver

Na základe teoretickej analýzy sme sa pokúsili zodpovedať naše stanovene nasledujúce otázky. Súvisí poňatie moci s rozvojom extrémizmu a radikalizmu? Nebude prijatie uniformnej myšlienky spravodlivosti viesť k stagnácii štruktúr

²⁰ 15 HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. s. 120.

²¹ TAYLOR, CH.: *Multikulturalismus: Zkoumaní politiky uznání*. Praha : Filosofia, 2002. s. 183.

²² NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D.: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram 2013. s. 725.

²³ NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D.: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram 2013. s. 726.

samotnej spravodlivosti a systému? Je možné poňatie spravodlivosti na základe zvykov a tradícií komunity aplikovať na celoštátnu úroveň?

Odpoveďou na našu prvú otázku je, že poňatie moci súvisí s rozvojom extrémizmu, nakoľko moc je neoddeliteľnou súčasťou presadzovania myšlienok s extrémistickým obsahom. Moc má však dynamický charakter a nie je možné ju permanentne vlastniť. Z tohto dôvodu by spoločnosť mala byť opatrná a dôsledná pri prechode moci k ďalším politickým predstaviteľom. Zároveň by mala spoločnosť dôsledne kontrolovať používanie takto zverenej moci. Obidva názory, Foucaulta a Chomského, sa dajú aplikovať ako istá bariéra proti rozvoju extrémizmu. Foucault sa zameriava na historickú analýzu. História nám dokáže poskytnúť množstvo aj nedávnych príkladov, ako sa dá moc zneužiť len malou skupinou ľudí. Prípadne, ako moc ovplyvnila správanie a život týchto ľudí. Chomského postoje sú mimoriadne dôležité, nakoľko extrémizmus potláča ľudskú prirodzenosť a aj samotné práva istých skupín obyvateľstva.

Na druhej strane odmietanie ľudskej prirodzenosti alebo elementárnej spravodlivosti, ktorá je chápaná iba ako nástroj na riadenie a ovládanie buržoáznou triedou, vytvára sklamanie u obyvateľstva. Samotné šírenie tejto myšlienky by potom pravdepodobne viedlo k uchýleniu sa k extrémistickej forme politiky a poňatia moci. Demokratická spoločnosť nesmie dopustiť, aby ľudia stratili zmysel pre spravodlivosť, prípadne by si spravodlivosť vysvetľovali svojvoľne. Frustrácia vytvára ideálne podmienky pre vznik a šírenie extrémizmu v rôznych ohľadoch. Isté náznaky je možné vidieť aj vo volebných výsledkoch v rámci celej Európy, Slovensko nevyvímajúc.

Odpoveďou na ďalšiu otázku je, že prijatie uniformnej myšlienky spravodlivosti nebude viesť k stagnácii a rozpadu štruktúr. Tieto štruktúry sa ale musia vyvíjať podľa podmienok a požiadaviek aktuálnej doby. Musí byť zachovaná hlavná línia základných práv a slobôd, ktoré sa môžu rozširovať, ale určite by sa nemali obmedzovať. Prijatie uniformnej politickej myšlienky spravodlivosti by v tejto koncepcii nevedlo k stagnácii, pretože moc môže cirkulovať. Podľa Rawlsa vzájomná koncepcia spravodlivosti poskytuje rešpektovaný názor. To je jedným zo základných pilierov demokracie. Pre väčšinu druhov extrémizmov nie je rešpektovanie iného názoru vôbec možné, nakoľko to je proti samotnej podstate extrémizmu. Problémom môže byť, že jej základné podmienky nebudú akceptovať všetci. Z tohto dôvodu je prítomnosť rozhodovacích nestranných inštitúcií nevyhnutná, musia ale rešpektovať práva každého jednotlivca a rovnosť pred zákonom. Samotné rozhodnutie však môže vyvolávať pocit krivdy u tých osôb, proti ktorým bolo rozhodnuté.

Poslednou otázkou bolo, či je možné poňatie spravodlivosti na základe zvykov a tradícií komunity aplikovať na celoštátnu úroveň? Princíp uplatňovania spravodlivosti na základe zvykov a tradícií podľa komunitarizmu v dnešnej multikultúrnej spoločnosti už nie je možné. V rámci každej skupiny sa navyše vyskytujú jedinci, ktorí síce vyznávajú isté tradície a zvyky v jednej oblasti, ale v druhej už sú ich záujmy a postoje odlišné. Obhajovanie blaha a ochrany iba istej skupiny obyvateľstva, hoci aj v rámci jednej komunity, by viedlo následne ku konfliktu záujmov s inými skupinami obyvateľstva, dokonca aj v rámci jednej komunity.

Pre extrémizmus je charakteristickou črtou potláčanie práv istých skupín obyvateľstva. Je preto pochopiteľné, že toto potláčanie sa realizuje najmä silou. K tomu je potrebná moc, či už politická alebo silových zložiek. Definícia a poňatie moci úzko súvisí aj s rozvojom extrémizmu. Pre extrémizmus nie je prípustná pluralita názorov a postoj, ale iba jedna forma názoru, a to jeho. Z tohto dôvodu extrémizmu vyhovuje, že moc je dynamická a je možný jej presun. To sa však mení, keď sa mu podarí túto moc získať, následne vytvára bariéry, aby moc prešla na inú politickú reprezentáciu. Veľmi často obhajuje extrémistická komunita svoje kroky ako kroky k ochrane spoločnosti, hodnôt a tradícií alebo ako boj proti útlaku. Z tejto strany môžeme vidieť isté charakteristické prvky s komunitarizmom. Ale je nevyhnutné uviesť, že samotný komunitarizmus sám o sebe nepodporuje extrémizmus. Je však možné niektoré jeho prvky zneužiť pre rozvoj radikálnych a extrémistických myšlienok.

Poňatie spravodlivosti sa teda javí čiastočne optimálnejšie z pohľadu Rawlsa a komunitarizmu. Je dôležité dodať, že aj tu sa vyskytujú možné problémy a konflikty, ktoré by mohli vzniknúť pri ich aplikovaní na legislatívnej úrovni. Za najdôležitejšie považujeme existenciu inštitúcií, ktoré budú apoliticky garantovať ochranu práv a slobôd každého jednotlivca. To je prvou časťou boja proti rozvoju extrémizmu. Druhou časťou je vzdelávanie a uvedomenosť spoločnosti, ktorá je schopná akceptovať rozličné názory a postoje, samozrejme v súlade so zákonom. Táto časť sa podstatne prekrýva s Rawlsovým poňatím spravodlivosti. Je však nevyhnutné si uvedomiť, že sa rovnako vyvíja aj extrémizmus a jeho prejavy. Spravodlivosť by preto nemala zostať statickou a nemennou, ktorá nebude schopná reagovať na nové formy prejavu extrémistických myšlienok.

Úlohou modernej filozofie bude zdefinovať, či už na základe existujúcich diel alebo novo vytvorených, podstatu človeka, moci a spravodlivosti. V súčasnom svete ľahko dostupných informácií a rýchlych zmien, filozofická existencia týchto pojmov by mohla pomôcť udržať práva a slobody pre všetky skupiny obyvateľstva. Hlavným problémom bude, či využiť už použité definície spravodlivosti z konkrétneho filozofického smeru alebo bude potrebné vytvoriť úplne novú filozofickú koncepciu.

V pedagogickej stratégii prevencie vzniku extrémizmu a radikalizácii žiakov a študentov by bolo najperspektívnejšie používať Rawlsovu koncepciu spravodlivosti. Dôvodom je, že vychádza z kooperácie a rešpektovania každého jednotlivca, ktorému sú priznané základné práva a slobody. To by zároveň malo byť dopĺňané vzdelávaním o úlohe jednotlivca v spoločnosti. Každý jedinec si totiž musí byť vedomý svojich občianskych práv a povinností a zodpovedne k nim pristupovať, aj k tým netaxatívnym. Nakoľko práva jedincov nie sú samozrejmosť, preto si musí každý tieto práva uvedomovať a dbať, aby nedošlo k ich narušeniu alebo zneužitiu. Je dôležité, aby si to uvedomili už mladí ľudia, ktorí síce ešte nedisponujú niektorými právami, napríklad volebným právom, ale aj napriek tomu sa zaujímali o dianie v spoločnosti a boli otvorení diskusii a akceptácii iných názorov, ktoré by dokázali kriticky zhodnotiť.

BIBLIOGRAPHY:

- ELDERS, F. – FOUCAULT, M. – CHOMSKY, N.: *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha : INTU, 2005. 110 s. ISBN 80-903355-3-5.
- FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1994. 212 s. ISBN 80-7106-085-2.
- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Praha : Herrmann & synové, 2002. 320 s. ISBN 80-239-0124-9.
- HELLOVÁ, A.: *Multikulturalizmus na pozadí sporu liberalizmu a komunitarizmu*. In: Slovenská politologická revue. Trnava : FSVUCM, 2010. roč. X, č. 1. ISSN 1335-9096.
- CHARVÁT, J.: *Současný politický extremismus a radikalismus*. Portál s.r.o. Praha: 2007. 183 s. ISBN 978-80-7367-098-6.
- CHOVANCOVÁ, J.: *Liberalizmus verzus komunitarizmus*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie právnickej fakulty UK, 2006. 147 s. ISBN 80-7160-159-4.
- MESEŽNIKOV, G. – GYÁRFÁŠOVÁ, O.: *Súčasný pravicový extrémizmus a ultranacionalizmus na Slovensku. Stav, trendy a podpora*. Inštitút pre verejné otázky – Nadácia Hannsa Seidela. Bratislava, 2016. 51 s. ISBN 978-80-89345-58-8.
- NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D.: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram 2013. 797 s. ISBN 978-80-8101-679-0.
- RAWLS, J.: *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kaligram, 2007. 336 s. ISBN 80-7149-911-0.
- SANDEL, M.: *Procedurální republika a nezakotvené jáství*. In: Filosofický časopis. Praha: Akademie vied. 1995. roč. XLII, č. 2. ISSN 0015-1831.
- SUROVTSEV, V – SYROV, V.: *Outlook of J. Rawls 's theory of justice*. In: Procedia Social and Behavioral Sciences. Elsevier, Amsterdam: 2015. vol. 166. DOI: 10.1016/j.sbspro.2014.12.506.
- TAYLOR, CH.: *Multikulturalizmus: Zkoumaní politiky uznání*. Praha : Filosofia, 2002. 183 s. ISBN 80-7007-161-3.

Адміністративно-канонічні зміни функціонування вікаріату Мукачівської єпархії в Словаччині у 1938 – 1939 рр.¹

Administrative and canonical changes in the functioning of the vicariate of the Mukachevo diocese in Slovakia in 1938 – 1939

VIKTOR KICHERA

Uzhhorod National University

Faculty of History and International Relations

Abstract: *The article deals with the short period of establishment of the vicariate of the Mukachevo Greek Catholic Diocese for Slovak parishes in late 1938 and early 1939. In general, the national-political configurations of the short period objectively changed the status of the vicariate, despite the attempts of the clergy of the vicariate to make independent decisions. Added to this was Hungarian-Slovak tensions in political relations after the capture of Carpathian Ukraine by Hungarian troops, and a change in political borders contributed to the re-subordination of the vicariate through the Budapest nunciature from Uzhhorod to Presov.*

Keywords: *Vicariate. Carpathian Ukraine. Mukachevo Greek Catholic Eparchy. Slovakia. Czechoslovakia.*

У передвоєнну добу відбуваються досить значні переміни в кордонах держав. Зміна в адміністративному поділі настала після Віденського арбітражу 1938 р. і поділу Чехословаччини у 1939 р. Так, у 1939 р. виникла Словацька держава на чолі з католицьким священиком Йозефом Тісою, а короткостроково існувала Карпатська Україна, захоплена після введення військ угорцями у березні 1939 р. Всі ці зміни кордонів призводили до ускладнення функціонування Мукачівської греко-католицької єпархії (МГКЄ) та її складових як єдиного організму: навчання семінаристів, управління та загалом функціонування.

Ще раніше у 1928 р. внаслідок *Modus vivendi* МГКЄ, як частина Католицької Церкви була вилучена із підпорядкування естргомського архієпископа, формально підпорядковуючись празькому, а за папською булою 1937 р. підпорядкована Апостольській столиці з перспективою утворення миртополії. Але політичні події і зміни кордонів внесли свої корективи. А тому варто розглянути становище найзахідніших парафій МГКЄ у період 1938 – 1939

¹ Štúdiá vznikla v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0751/22: Pramene k dejinám Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939.

рр. Дані парафії уже були предметом вивчення словацькими дослідниками Петером Борзою та Ярославом Цоранічем², проте детальніше варто зупинитися на періоді 1938 – 39 рр. Також варто дослідити їх з перспективи архівних документів Братислави та Ужгорода, адже дані парафії адміністративно-політично знаходилися на території Словаччини, хоч і підпорядковувалися мукачівському єпископу.

Що стосується західних парафій, які належали мукачівському єпископу, але адміністративно перебували в Словаччині, – вікарієм там призначили отця Антона Тінка. Ужгород як центр Мукачівської єпархії опиняється в нових кордонах Угорщини після березня 1939, а після проголошення автономії Карпатської України Ватикан призначив для парафій у її межах апостольським адміністратором Крижевацького єпископа Діонісія Нарядія³. За даними Петера Борзи словацькі парафії в правлінні Мукачівського єпископа нараховували 73 одиниці з населенням 74 008 осіб⁴. Хоч згодом чисельність змінювалася, очевидно через зміну кордонів та створення нових громад.

18 листопада 1938 р. отець Мікулаш Чудакі, канонік і парох Фалкушовців, інформує Міністерство шкіл та народної освіти (МШіНО) в Братиславі про створення 9 листопада розпорядженням єпископського правління в Ужгороді вікаріату Мукачівської єпархії для Словаччини, керівником якого його призначено. За розпорядженням єпархії, всі парафії, розміщені на території Словаччини, підпорядковуються вікаріату і вирішуються через вікарія, а осідком є Михайлівці⁵. 24 листопада МЗС ЧСР інформує автономний уряд монс. Августина Волошина, що на його прохання Апостольська столиця призначила Діонісія Нарядія апостольським візитатором та адміністратором для Підкарпатської Русі з відповідно вищим у церковній ієрархії статусом, ніж апостольський вікарій. Уже 30 листопада єпископ прибуває на Підкарпатську Русь⁶. Таким чином виникало своєрідне двовладдя, проте канонічний статус адміністрації з центром в Хусті, мало вищий рівень управління ніж вікаріат, який як правило підпорядковується їй.

Такі зміни підтверджуються й тим, що 30 грудня 1938 р. отець Мікулаш Чудакі інформує реферат МШіНО в Братиславі, що, оскільки Апостольська столиця іменувала єпископа Діонісія Нарядія апостольським візитатором Мукачівської

² BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2018. 278 s.; BORZA, P.: *Gréckokatolícka cirkev na okupovaných územiach Československa 1938 – 1945*, Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2019, 121 s.; CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 415 s.

³ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 123.

⁴ BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*, s. 13.

⁵ Slovenský národný archív (SNA), fond Referát Ministerstva školstva a národnej osvety (MŠANO), rok 1938, číslo škatule 180, inv. č. 287, č. 28.713. Grécko-katolícke biskupstvo mukačevské, zriadenie vikariátu pre Slovensko so sídlom v Michalovciach.

⁶ Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), м. Ужгород, ф. 3. Президія уряду Карпатської України в Хусті, оп. 3, спр. 154. Переписка з Міністерством закордонних справ про приїзд єпископа Нарядія до Хусті із сільським урядом с. Перечин про організацію вищої промислової школи, арк. 6 – 13.

епархії в Чехословаччині, то 15 грудня 1938 р. на зборах греко-католицького духовенства в Михайлівцях той заявив, що перебирає управління вікаріатом у свої руки як апостольський адміністратор. Духовенство одногосно проголосувало за існування вікаріату, але дістало негативну відповідь. Тож звернулося до президента Словацької держави Йозефа Тіси, щоб той позбавив словацькі парафії українського впливу. Оскільки відповідь не надійшла, то вікаріат із 31 грудня переставав існувати, інформував фалкушовський парох Мікулаш Чудакі, а тому всі церковні справи мали вирішуватися через апостольську адміністрацію в Хусті. І справді, уже 5 січня 1939 р. МЗС у Празі інформує МШіНО в Братиславі, що влада апостольського адміністратора поширюється на всю Мукачівську епархію в складі Чехословаччини, тобто і на Словаччину⁷. Ці події непрямо засвідчують зростання словацького націоналізму і в середовищі духовенства вікаріату, поряд з угорським та українським на теренах краю.

15 квітня 1939 р. вікарій Антон Тінк інформує МШіНО в Братиславі про призначення його 12 квітня єпископом мукачівським Олександром Стойкою вікарієм Мукачівської епархії для Словаччини. Володимир Фенич вказує, що Конгрегацією Східної Церкви це було підтверджено окремим рішенням⁸. Проте Петер Борза зауважує, що це питання насправді вирішили на рівні нунціатури в Будапешті за дорученням тої таки Конгрегації в особі Ангела Ротта, яка 13 квітня 1939 р. передала пряшівському єпископу Павлу Гойдичу управління адміністрацією, що пізніше й підтвердила берлінська нунціатура⁹. Перше засідання адміністрації відбулося 21 квітня 1939 р., де проголосили вірність своєму єпископові, вказуючи, що моляться Найсвятішому Серцю Ісуса за єпископа, щоб Господь Бог надавав ласку йому на правління епархією та адміністрацією¹⁰. Таким чином, статус західних парафій вікаріату МГКЄ не був стабільним у досліджуваний період, переходячи від управління мукачівським єпископом, до спроб його усамостійнення і передачу під владу Пряшівської кафедри.

13 травня 1939 р. єпископ Пряшівський Павло Гойдич інформує МШіНО в Братиславі про надання від будапештської нунціатури декрету Апостольської столиці про передачу вікаріату під владу Пряшівського єпископа, а тому єпископ від себе й надалі підтверджував особу Антона Тінка за вікарія, і всі справи, котрі мають вирішуватися у згаданих парафіях повинні надсилатися до вищезгаданого отця-вікарія. Тут же зазначається, що Антон Тінк інформував передчасно про перепідпорядкування вікаріату, не знаючи про декрет. Одрозу

7 SNA, fond Referát MŠANO, r. 1938, č. š. 180, inv. č. 287, č. 28.713. Grecko-katolícke biskupstvo mukačevské, zriadenie vikariátu pre Slovensko so sídlom v Michalovciach.

8 ФЕНИЧ, В.: *Від монастирської Церкви-Епархії до «Ecclesia sui iuris»: Ужгородська унія та інститування церковних спільнот ужгородської унійної традиції*. In: Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії. Випуск 5. Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2016, с. 96.

9 BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*, s. 20; DOLINSKÝ, J.: *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 38.

10 BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*, s. 22.

ж МШіНО в Братиславі за підписом міністра надіслало прохання до МЗС в Братиславі з'ясувати, чому такі важливі справи, як декрет, вирішуються через будапештську нунціатуру? Не зовсім добре з державно-політичних міркувань, зазначали словацькі урядники, щоб будапештська нунціатура вирішувала справи Словаччини, оскільки Будапешт не зацікавлений в існуванні Словацької держави¹¹. Таким чином, за неповні два місяці західні парафії Мукачівської єпархії перетворилися на східні парафії Пряшівської.

Крім того, внутрішнє листування підтверджує глибокий словацько-угорський політичний конфлікт тієї доби, що не дуже сприяло й єдності МГКЄ через політичні зміни кордонів, хоча з іншого боку це слід відносити до об'єктивних обставин часу. Греко-католицька апостольська адміністрація Мукачівської єпархії словацьких парафій в ЧСР творили 6 деканатів – Михайлівський, Сечовський, Требішовський, Трговищенський, Уйлацький та Вінянський із загальною чисельністю 43 316 вірників із 47 парафіями і 54 філіалками¹². Тобто за цими даними нараховувалося 81 парафія.

Окремо варто зупинитися на особливостях управління вікаріатом. Про складність функціонування вікаріату, внаслідок адміністративно-територіальних змін і після подій 1938 – 39 рр. засвідчують і наступні факти про навчання семінаристів. Цікаво, що існувала справа про навчання семінаристів вікаріату в Ужгородській семінарії. Але, судячи з того, що єпископ Павло Гойдич повідомляв МШіНО в Братиславі 20 лютого 1940 р., що студенти-богослови Ян Ткач, Ян Гічо, Ян Семан та Дезидерій Ткач навчаються в Пряшеві, то влада МШіНО не дозволила їм здобувати освіту за кордоном, а точніше в Угорщині під владою якої перебував Ужгород. Аж 30 червня 1945 р. єпископ Теодор Ромжа передав вікаріат, котрий існував від 1939 р., під владу єпископа Павла Гойдича, про що останній інформує Словацьку народну раду та Апостольську нунціатуру в Братиславі, підписуючись як Пряшівський єпископ і апостольський адміністратор вікаріату Мукачівської єпархії в Словаччині¹³.

Отже, перманентний словацько-угорський політичний конфлікт значно ускладнював існування Мукачівської єпархії як єдиного організму, а тому вищезгаданий вікаріат рішенням Конгрегації та місцевих нунціатур було передано під правління апостольського візитатора Пряшівського Павла Гойдича, хоч остаточно переданий єпископом Теодором Ромжею у 1945 р., що, очевидно, мало радше формальний характер.

Що стосується семінарії, то в Ужгороді вона активно працювала, але, за порадою Августина Волошина, Діонісій Нарядій переніс семінарію до Оломовця 1 лютого 1939 р., призначивши керівником отця Мирона Калинця (ЧСВВ)¹⁴.

¹¹ SNA, fond Referát MŠANO, r. 1939, č. š. 180, inv. č. 287, č. 25.803. Diecéza mukačevské, fary ležiace na území Slovenského štátu, ich sprava; BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*, s. 20.

¹² BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*, s. 21 – 22.

¹³ SNA, fond Referát MŠANO, r. 1939, č. š. 180, inv. č. 287, č. 25.803.

¹⁴ Пекар, А., ЧСВВ. *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 1, с. 145 – 146.

Про це йдеться у віснику Мукачівської єпархії¹⁵. Під час відвідин Діонісієм Нарядієм закладу в Оломовці 19 лютого 1939 р. там навчалоя 30 семінаристів з Підкарпатської Русі, а опікувалися ними василіани – ректор Мирон Калинець (ЧСВВ) та отець Мелетій Малинич¹⁶. Зі спогадів Яна Муріна, семінариса тих часів, довідуємося, що всіх цікавило питання, чому семінаристи не пішли на навчання хоча б до Пряшева? Відповідь була така: через українську орієнтацію влади та проукраїнську позицію єпископа Діонісія Нарядія й василіан, котрі вважали, що у Пряшеві, як і в Ужгороді, на той час переважали проугорські погляди¹⁷. Тобто на порядку денному стояли виключно національні перешкоди та упередження, а не богословська підготовка семінаристів.

Непрості часи функціонування єпархіальної підготовки семінаристів в період 1938 – 39 рр. можна отримати і з мемуаристики тих часів. Про зростання словацького націоналізму в середовищі семінаристів як спротив мадяризації також згадує семінарист того часу Ян Мурін, котрий з приходом угорців разом з іншими був переведений з Оломовця до Ужгорода¹⁸. Це ускладнювало не лише органічне адміністративне функціонування Мукачівської єпархії, а й приводило до активного залучення духовенства до різних національно-політичних проєктів, у результаті яких репресованими були як угорські, так і українські священники відповідними державними структурами опонентів, що вказувало на пік протистояння.

Довідуємося й про цікавий епізод з Елемиром Ортутаєм, котрий був угорського походження і пішов на навчання до Будапешта, але напередодні нападу угорської армії на Карпатську Україну приїхав до Ужгорода, позичив гроші від колег семінаристів і перевівся в Оломовц для завершення богословських студій. За спогадами Яна Муріна, це могло засвідчувати не такий добрий матеріальний та й освітній рівень у Будапешті порівняно з Оломовцем¹⁹. Безумовно, автор спогадів мав власні словацькі національні погляди, що він і не приховує, проте саме фактичний матеріал цілком промовистий про складність ситуації 1938 – 1939 рр.

Так, після захоплення Карпатської України угорцями створено репресивні списки, у яких значилися духовні отці Полікарп Булик (ЧСВВ), Василь Ларь, Степан Папп, Олександр Хіра та Юрій Станинець, котрі зазнали переслідувань у наступні роки. Єпископ Діонісій Нарядій також зазнав принижень від угорських чиновників, але завдяки апостольському нунцію в Будапешті Ангело Ротта йому разом із отцем Степаном Решетилом вдалося виїхати до Риму²⁰.

¹⁵ Духовний семінар, *Вісник Мукачівської єпархії в Чехо-Словацькій республіці*, 1 лютого, 1939, № 2, с. 19.

¹⁶ Преосв. Діонісій між богословами в Оломовці, *Благовісник – Пресвятого Серця Христового*, січень-лютий 1939, № 3, с. 38.

¹⁷ Murín, J. *Spomienky na obdobie 1913 – 1950*, I, V. Michalková (ed.), Košice: BYZANT, 2013, s. 94.

¹⁸ MICHALKOVÁ, V. (ed.): *Ján Murín. Spomienky (1913 – 1950)*. Košice : BYZANT, 2013, s. 100.

¹⁹ MICHALKOVÁ, V. (ed.): *Ján Murín. Spomienky (1913 – 1950)*. Košice : BYZANT, 2013, s. 100.

²⁰ ВЕГЕШ, М. – ТОКАР, М.: *Карпато-Українське державотворення до 70-річчя проголошення державної незалежності Карпатської України*, Ужгород: Видавництво УЖНУ «Говерла», 2009, 536 с., с. 447.

Це також засвідчувало угорсько-український конфлікт, в котрий також були залучені духовні особи тих часів. Загалом доба націоналізмів напередодні Другої світової війни була звичним явищем, проте в краї духовенство та вірники належали до різних культурно-національних уподобань, що також могло бути використано проти них чи опонентів новими державними структурами.

Уже в добу Угорщини деякі священники також співпрацювали з угорською владою, що було знову ж таки не на користь Церкви. Серед них відновлений угорцями у сані священника Стефан Фенцик, отці Юлій Марина та Олександр Ільницький, діяльність яких відштовхувала вірників від духовенства, компрометуючи його, хоч насправді такі явища були радше винятками, а не правилом. Так, 30 червня 1939 р. Олександра Ільницького призначено довічним членом Вищої палати угорського парламенту, отця Юлія Марину – радником міністра культур та народної освіти, а також головою відділу культур та шкільної освіти на Підкарпатті, а отця Іоана Бокшая – депутатом Угорського парламенту²¹. Знову ж таки варто наголосити, що це були окремі випадки участі духовенства в державних органах управління угорської влади і не слід переносити окремі випадки на все духовенство, як і у випадку отця Августина Волошина, котрого проголосили президентом Карпатської України.

Але й сучасна історіографія в особі Атанасія Пекаря намагається подавати церковно-історичний процес у контексті націоналістичного дискурсу, де основною проблемою є переважно «мадяризація» з повним виправданням однієї сторони на чолі з монс. Августином Волошином, що приєдналися до ЧСР. До речі, подібними були погляди Атанасія Пекаря про каноніка Олександра Ільницького, але вже з позицій негативних – через нібито «мадяронство» останнього, хоч обох (Волошина й Ільницького) якраз об'єднувало священниче покликання і велика праця на благо матірної Мукачівської єпархії. Але, на жаль, відчувається чіткий авторський поділ на «своїх і чужих», що є наслідком згаданого націоналістичного дискурсу Атанасія Пекаря без культурного сприйняття іншого²². У схожій національній парадигмі вибудовані й сучасні дослідження Володимира Мороза²³. У подібних культурних зв'язках, але з народних позицій також розглядає МГКЕ аналізованого періоду Павло Роберт Магочій, вказуючи, що духовенство «...за своїм поглядом зоставалося переважно мадяронським»²⁴, але при цьому автор не типізує щодо єпархії в

²¹ Высоки граждански назначения и отличения въ нашей епархии, *Душпастырь. Урядовый и духовный органъ епархii Мукачевской*, септ.-окт 1939, рочник XVI, ч. 9 – 10, с. 71.

²² Пекар, А. ЧСВВ. *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 2. Рим – Львів : Місіонер, 1997, с. 125.

²³ Досліджуючи монастирську історію краю, автор, зауважує, що почергово було реформовано всі обителі провінції за винятком Боронявського монастиря, який до 1938 р. залишався резиденцією нереформованих монахів, котрих було вислано з Карпатської України за проугорські погляди. За змістом праці автор цілком підтримує думку, що світська національна держава «...на вимогу уряду автономної Карпатської України...» вирішила депортувати греко-католицьких монахів лише за те, що вони мали угорські погляди. Дет. див.: МОРОЗ, В.: *Світський віри: історія Боронявського монастиря на тлі епох*, Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2017, с. 71.

²⁴ МАГОЧІЙ, П.-Р.: *Підкарпатська Русь: формування національної самосвідомості (1848-1948)*, друге перероб. і доповн. вид., П.-Р. Магочій ; передм. В. Фенича; випуск. ред. та покажч. Л.

цілому. Безумовно, що частина духовенства єпархії не лише мали угорські погляди, а й були етнічними угорцями в краї, проте узагальнювати подібні висновки на всю єпархію навряд чи доцільно.

Проте ще після подій 15 березня 1939 р. єпископ Олександр Стойка, хоч і сам на початку став заручником політики угорської влади²⁵, цілком слушно критикував участь духовенства в політичному житті держав, котрі швидко змінювалися в ті часи. Можливо, це було наукою і для майбутнього єпископа Теодора Ромжі, котрий також не схвалював захоплення політикою духовенством і не важливо якою – українською, угорською чи якоюсь іншою. Цікаво охарактеризував єпископа Олександра Стойку у своїх спогадах Ян Мурін станом на початок 1939 р., згадуючи його як русина, який перфектно володів угорською мовою, але відчував себе єпископом кирило-мефодіївської традиції, котра дозволяла зберігати єдність століттями, живучи під владою угорців. Також він завжди лояльно ставився до словаків чи українців, дізнаємося зі спогадів²⁶. Це входить в суперечність із висновками Атанасія Пекаря, котрий вважав єпископа Олександра Стойку мадяроном²⁷. Це ще раз доказує проблеми національного дискурсу і його несумісність у вивченні минулого з принципами наукової об'єктивності в історії, з чим варто бути обережним, хоч з іншого боку це є персональний погляд на історію з окремої національної перспективи.

Таким чином, згідно архівних документів виникнення вікаріату відбулося раніше за утворення апостольської адміністрації в Хусті, що призвело до непорозуміння між духовенством вікаріату, що обрало словацьку орієнтацію на протизагаду української. До цього ж додавався угорсько-словацька напруженість у політичних відносинах після захоплення угорським військами Карпатської України, а зміна політичних кордонів сприяла перепідпорядкуванню вікаріату посередництвом будапештської нунціатури від Ужгорода Пряшеву.

BIBLIOGRAPHY:

- BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945*. Prešov : Petra, 2018. 278 s.
- BORZA, P.: *Gréckokatolícka cirkev na okupovaných územiach Československa 1938 – 1945*. Košice : Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2019, 121 s.
- CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, 415 s.
- DOLINSKÝ, J.: *Cirkev a štát na Slovensku v rokoch 1918 – 1945*. Trnava: Dobrá kniha, 1999, 131 s.
- MICHALKOVÁ, V. (ed.): *Ján Murín. Spomienky I (1913 – 1950)*. Košice : BYZANT, 2013, 279 s.
- Slovenský národný archív (SNA), fond Referát MŠANO, r. 1939, č. š. 180, inv. č. 287, č. 25.803. Diecéza mukačevská, fary ležiace na území Slovenského štátu, ich správa.
- SNA, fond Referát Ministerstva školstva a národnej osvety (MŠANO), rok 1938, číslo škatule 180, inv. č. 287, č. 28.713. Grécko-katolícke biskupstvo mukačevské, zriadenie vikariátu pre Slovensko so sídlom v Michalovciach.
- ВЕГЕШ, М., ТОКАР, М. *Карпато-Українське державо-творення до 70-річчя проголошення державної незалежності Карпатської України*, Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2009, 536 с.

Ільченко ; ред. В. Падяк, Ужгород : Вид-во Валерія Падяка, 2021, с. 300.

²⁵ BORZA, P.: *Gréckokatolícka cirkev na okupovaných územiach Československa 1938 – 1945*, s. 24 – 34.

²⁶ MICHALKOVÁ, V. (ed.): *Ján Murín. Spomienky I (1913 – 1950)*. Košice : BYZANT, 2013, s. 99.

²⁷ Пекар, А. ЧСВВ. *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 2., с. 125.

- Державний архів Закарпатської області (ДАЗО), м. Ужгород, ф. 3. Президія уряду Карпатської України в Хусті, оп. 3, спр. 154. Переписка з Міністерством закордонних справ про приїзд єпископа Наряді до Хусту із сільським урядом с. Перечин про організацію вищої промислової школи, арк. 6 – 13.
- ФЕНИЧ, В.: Від монастирської Церкви-Єпархії до «Ecclesiasuiuris»: Ужгородська унія та інститування церковних спільнот ужгородської унійної традиції. In: *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії. Випуск 5*. Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2016. с. 26 – 105.
- МАГОЧІЙ, П.-Р.: *Підкарпатська Русь: формування національної самосвідомості (1848-1948)*, друге перероб. і доповн. вид., П.-Р. Магочій ; передм. В. Фенича; випуск. ред. та покажч. Л. Ільченко ; ред. В. Падяк, Ужгород : Вид-во Валерія Падяка, 2021, XLVIII с. + 768 с.
- МОРОЗ, В.: *Світильник віри: історія Боронявського монастиря на тлі епох*, Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2017, 288 с.
- ПЕКАР, А. ЧСВВ.: *Нариси історії церкви Закарпаття*, т. 2. Рим – Львів : Місіонер, 1997, 492 с. (Внутрішня історія). ISBN 966-7086-26-7.

Dante – autentický teológ, hermeneutika ekleziologického „štýlu“ Dante – authentic theologian, hermeneutics of ecclesiological „style“

J. EX. MONS. GIACOMO GUIDO OTTONELLO

Apostolic Nuncio Emeritus of Slovakia

Abstract: The famous epitaph „Theologus Dantes, nullius dogmatis expertus“ actually describes an authentic kairos of contemporary theology, when the latter accepts to be a companion on the path of Dante Alighieri. The celebration of the seventh centenary of the death of the Supreme Poet is an opportunity for theological science to fully appreciate the via pulchritudinis and, along this path in the context of distinct knowledge, to understand itself and its own singular vocation of intelligence of faith in the experience of beauty. Once the boundless Dante’s corpus is – comme il faut – approached inseparably from its author, it reveals its intrinsic theological style, as it is developed by the great masters of medieval theology and of the theology of the twentieth century, together with Dante’s linguists and critics. The theologian Dante offers to the contemporary culture, surprised in the narrative need intrinsic to a society of structural connectivity, the hermeneutic-existential key to cope with the Christian „claim“, given that what Dante gives to us is a straightforward poetic Christology of redemption. On the other hand, once the many prejudices in which modernity had caged Dante’s work have been overcome, theological restitution of Alighieri gives the vast contemporary dialogue of sciences the unit of measurement necessary to find that „vanishing point“ from which the horizon of an effectively plural society expands, where even Europe, from the heart of the University, is called to rediscover itself.

Keywords: Divine comedy. „History Beatricis – History Dantis“. Existential theology. Dante’s linguistics. Dante’s humanism. Christology. Theological style. Knowledge. University.

Úvod

„Keď v škole dáte evanjeliu miesto, ktoré mu náleží, potom sa hodiny náboženstva (teologické znalosti) stanú vážnou vecou“. Tak písal don Lorenzo Milani, veľký kňaz, znamenitý syn florentskej cirkvi arcibiskupa kardinála Elia Dalla Costu, dona Barsottiho, dona Facibeniho, dona Bensiho, primátora Giorgia La Piru, osoby, ktoré boli významne označené za „Božích bláznov“. Don Milani, určite „rebel“, ale zároveň „veľmi poslušný“, bol autentickým prorokom vzdelania, ktorý zo svojho apeninského „vyhnanstva“ v Barbiane poznačil začiatok reformy celého talianskeho vzdelávacieho systému, ako aj jej budúci vývoj. Vzdelávací systém videl v zmysle autentickej občianskej demokracie a kresťanského humanizmu. Svätý Otec František, keď prišiel ako pútnik k jeho hrobu, o ňom povedal: „Pre dona Lorenza nebola škola niččo odlišné od jeho poslania kňaza, ale konkrétny spôsob, akým toto poslanie vykonávať, dajúc mu pevný základ, schopný dvíhať až k nebu.“²

¹ MILANI, L.: *Lettere a una professoressa*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1967, s. 121.

² PÁPEŽ FRANTIŠEK: *Spomienkový príhovor pri hrobe dona Lorenza Milaniho*, 20. júna 2017.

Na začiatku tejto *Lectio* som sa chcel odvolať na dona Milaniho z dvoch dôvodov.

a) Na vlne spomienok

Dovoľte, aby prvý dôvod bol životopisného charakteru, lebo ten mladý florentský kňaz, ktorý zomrel v roku 1967, poznačil prvé kroky iného, vtedy mladého kňaza, vysväteného v roku 1971, ktorého evanjeliové „nasleduj ma“ (Jn 21, 22) následne zaviedlo ako pápežského zástupcu až do Bratislavy, po tom, ako prešiel nunciatúrami v mnohých krajinách sveta.

V skutočnosti začiatky služby dona Milaniho – ako tomu bolo aj pre tohto apoštolského nuncia – boli poznačené toľkými marginalizovanými mladými. Pre toho, kto k vám hovorí, boli synmi tej prvej emigrácie, ktorá prichádzala z južných regiónov a zakladala takzvané „zóny chudoby“ na okraji veľkých priemyselných miest na severe Talianska.

Viac než strohé údaje Národného štatistického inštitútu poukázalo na toto vystaňovalstvo z vidieka dedičstvo, ktoré zanechal povojnový neorealizmus talianskej kinematografii šesťdesiatych, sedemdesiatych a osemdesiatych rokov minulého storočia. Tisíciky rodín si okrem nádeje na lepšie dni, ktoré im mala zabezpečiť práca, niesli aj bremeno protirečení, marginalizácie, chudoby, sociálnych a morálnych konfliktov, ktoré začínali otriasať celou spoločnosťou. Aj a predovšetkým talianska cirkev stála pred tou istou výzvou, takže cirkevné štruktúry museli prehodnotiť svoj pohľad na seba a začať, ako by sa povedalo dnes, „vychádzať von“.

Vtedy farnosti, za oponou fyzických štruktúr, ktoré bolo treba udržiavať, pociťovali súrnu potrebu prekonať tradičné pohodlné istoty. Zvlášť farské oratóriá sa začali premieňať na skutočné kresťanské pevnosti proti vzdelanostnej chudobe a „kultúrnej homologizácii“, nanútenej konzumnou spoločnosťou cez jej tisícoraké chápadlá. Na druhej strane sa nedal umlčať hlas, akým hovoril napr. Pier Paolo Pasolini: „*Čo zmenilo ‚masy‘ mladých na ‚masy‘ kriminálnych živlov? Povedal a zopakoval som to už desiatky krát: ‚druhá priemyselná revolúcia, ktorá je v skutočnosti v Taliansku ‚prvá‘: konzumizmus, ktorý cynicky zničil ‚skutočný‘ svet a zmenil ho na úplnú ne-reality, kde už nie je možná voľba medzi dobrom a zlom*“³. S týmito provokáciami sme sa konfrontovali v mojej prvej, nezabudnuteľnej farnosti, kde som strávil najkrajšie roky, ktoré mi umožnili blízkosť a pochopenie ľudskej a sociálnej chudoby, ktorá ma sprevádzala v mojej činnosti počas celého môjho života.

b) Pre znovuzrodenie univerzity

Popri tomto krátkom autobiografickom náčrte však treba ísť hneď k základnému dôvodu, ktorý ma pohol k tomu, že som zverejnil svoj ideový dlh voči donovi Milanimu a že som to urobil práve dnes, keď sa mi vďaka vašej štedrosti dostáva veľkej cti, ktorú mi cez svoju Teologickú fakultu preukazuje Prešovská univerzita.

Som naozaj presvedčený, že nikto by sa neodmietol podpísať pod postreh kardinála Angela Scola, v súčasnosti emeritného milánskeho arcibiskupa, ale predtým rektora Pápežskej Lateránskej univerzity: „*To, čo sa mi zdá byť naozaj zásadné je,*

³ PASOLINI, P. P.: *Aboliamo la TV e la scuola dell'obbligo*, Corriere della Sera, 18 ottobre 1975.

že Európa (...) sa musí pozerat' na vzdelanie omnoho dôkladnejšie, zvelaďujúc ľudské zdroje a prostriedky, aby sa školám, univerzitám a tým, ktorí plnia úlohu vzdelávať, dala omnoho väčšia váha a význam.⁴

Všetko toto má za cieľ vrátiť škole – chápanej v širšom zmysle slova – jej základné poslanie, aby bola miestom hľadania pravdy, kvôli čomu sa stáva čoraz dôležitejšie úsilie budovať spoločný jazyk, v súlade s tým rozšírením rozumu, ktoré spomínal Svätý Otec Benedikt XVI. v slávnom príhovore, adresovanom zástupcom vedy, zhromaždeným na Regensburgskej univerzite.⁵

Pri napredovaní na ceste, ktorá sa tým otvára, je potrebné, aby sa celý svet vzdelania zbavil tých predsudkov, klišé, zvykov a ideologickej dialektiky, ktoré už odsúdil don Milani a ktoré sú teraz združené pod menom „jediný spôsob myslenia“. Kľaňanie sa tomuto spôsobu myslenia vedie k tomu, že sa priškrtil a urobí sterilným nielen vzdelávací proces, ale aj každý skutočne vedecký výskum, a „umŕtvi“ sa – v doslovnom zmysle slova – vývoj každej spoločnosti, ktorá túži byť opravdivo demokratická. Skutočne, „ak tak nerozmýšľaš, nie si moderný, nie si otvorený“⁶, zhrnul pravdivo Svätý Otec František, opisujúc nanucovanie tohto myslenia, ktoré súčasná kultúra trpí.

Ťažko sa dá poprieť, že v stále viac globalizovanom svete tento „jediný spôsob myslenia“ postihuje na prvom mieste modernú univerzitu. Treba priznať, že nadradenosť pravdy je stále menej uznávaná ako riadny predmet poznania a smeruje sa stále viac ku konvergencii techník a procedúr samotného výskumu, ako aj ku formulácii vedeckej reči, ktorá je však nakoniec len súčasným dramatickým výrazom biblického Babelu. Na druhej strane, dnes by už nešlo o to, aby sa o tom diskutovalo, keďže sa vynucuje, aby tradičný priestor v univerzitnej *paideii*, vlastný teológii a filozofii, chápanej v plnom zmysle, zabrala technoveda, viacerými považovaná za strážkyňu samotnej pravdy.⁷

Aby sa univerzita nezriekla samej seba a nepodľahla prázdnu, vytvorenému čisto technickou racionalitou a iracionalizmom v zásadných otázkach, je stále naliehavejšie, aby sa znova zrodila, znova objavila seba samú, zrodila sa nanovo vo vzťahu k pravde, ktorý je pre ňu podstatný. Láska k *unum*, ktorá bola pri jej zrode, je totiž spojená s jej schopnosťou prijímať výzvy od súčasnej spoločnosti. Toho si bol vedomý už Romano Guardini, keď povedal: „Ak má univerzita zmysel pre kultúru, znamená to, že je miestom, kde sa hľadá pravda, pravda vo svojej čistote, nie pre iné ciele, ale pre ňu samú. Z toho dôvodu, že je to pravda.“⁸

c) Uznanie

4 FONTANA, M.: *L'Europa deve investire sull'educazione*. Rozhovor s kardinálom Angelom Scolom, Osservatore Romano, 8. júna 2008.

5 Porov. BENEDIKT XVI.: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Stretnutie Svätého Otca so zástupcami vedy. Regensburg, 12. septembra 2006.

6 PÁPEŽ FRANTIŠEK: *La dittatura del pensiero unico. Meditazione mattutina nella Cappella della Domus Sanctae Marthae*, 10. apríla 2014.

7 Porov. SCOLA, A.: *C'è ancora l'Università?* in *La passione di educare*. Roma: Marcianum Press, 2012, 121 – 133.

8 GUARDINI, R.: *Verantwortung. Gedanken zur Jüdischen Frage*. Monaco: Kösel Verlag, 1952, s. 10.

V tomto kontexte je teda nutné uznať našej *Alma Mater* pevné odhodlanie, s ktorým dosiahla, keď prijala do svojho lona od roku 1991 Gréckokatolícku teologickú fakultu, aspoň 4 ciele:

1. Vrátanie plného významu najhlavnejšej otázky: „*Quid est veritas?*“;
2. Dovoľenie výskumnému spoločenstvu študentov a vyučujúcich v rozličných oblastiach vedeckého bádania, v ktorých pôsobí, aby otváralo stále nové cesty k prekonaniu tej zhubnej neutrality, ktorá tragicky končí tým, že ostrakizuje znalosti spojené so všetkými závažnými poslednými otázkami existencie a ľudských dejín, zvlášť ak sú nastolené v perspektíve kresťanského zjavenia;
3. Danie do centra svojej akademickej aktivity dôležitosti takého vzdelávania, ktoré vidí v mladých protagonistov samotnej vedomostnej formácie, nech je jej predmet akýkoľvek, ale v súlade s jednotou osoby, v autentickom zmysle povahy a poslania, ktoré sú univerzite (*Uni-versitas*) vlastné;
4. A nakoniec, práve vďaka svojej Teologickej fakulte, potvrdenie akademickej slobody v jej celkovej hodnote a pôvodnom význame, aby sa tak prispelo ku konsolidácii občianskej a politickej slobody ako piliera samotného slovenského národa.

Prešovská univerzita sa práve svojou existenciou ukazuje ako podstatná súčasť konkrétizácia Ježišových slov: „*poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí*“ (Jn 8, 32). Z tohto akademického priestoru Boží Syn, ktorý sa stal človekom, znova vedie dialóg s každým mužom a ženou tejto krajiny, ponúkajúc im vždy prekvapujúcu aktuálnosť pravdy, ukazujúcej aké nedostačujúce sú všetky odpovede, ktoré sa pri skutočnosti obmedzujú na „ako“, bez toho, aby došli k „prečo“. Otázka ohľadne pravdy, vyjadrená kristologicky, sa môže primerane rozšíriť, až kým nedosiahne samotný horizont slobody, a keď sa medzi týmito dvomi stanoví súvis, dorazí do „*stredú vlastného ja, z ktorého každý človek vychádza na cestu, ktorá ho vedie k sebanaplneniu, teda ku šťastiu, v kresťanskej terminológii ku svätosti.*“⁹

Bolo povedané: konkretizácia evanjelia, ale Prešovská univerzita je aj ponuka, otvorená pre celú slovenskú spoločnosť, rozšíriť koncept rozumu a jeho použitia. Ak sa vrátíme k prejavu v Regensburgu, stane sa to „*len ak prekonáme obmedzenie, ktoré sám sebe stanovil rozum na to, čo je overiteľné v experimente, a otvoríme mu znova celú jeho šírku*“. Preto, pokračuje Svätý Otec Benedikt XVI., „*v tomto zmysle teológia nielen ako historická a humanitná vedná disciplína, ale ako skutočná teológia, teda ako otázka o dôvode viery, musí mať svoje miesto na univerzite a v širokom dialógu vied.*“¹⁰

1. Dante v Prešove

Dovoľte, teda, aby som sa domnieval, že česť, ktorej sa mi dostalo udeleným doktorátom, ide smerom stanoveným v Regensburgu, a preto som mal v úmysle dať

⁹ GUARDINI, R.: *Libertà e conoscenza. Lectio Magistralis in occasione del 1700° anniversario dell'Editto di Milano*. In: www.ilsussidiario.net (16. mája 2013).

¹⁰ BENEDIKT XVI.: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Stretnutie Svätého Otca so zástupcami vedy. Regensburg, 12. septembra 2006.

do pozornosti tohto kvalifikovaného poslucháčstva niektoré úvahy, ktoré sa vo mne postupne formovali počas tohto posledného roka, v ktorom Katolícka cirkev, spolu so svetovou kultúrou, slávi 700 rokov od smrti Danteho Alighieriho.

Spolu s jedným profesorom Romana Guardiniho – ako to on sám pripomína – sa ani ja nemôžem zbaviť presvedčenia, že študovať teológiu a hovoriť po taliansky, bez prečítania si Danteho, by bol takmer hriech, aj keď len všedný¹¹ (bol to profesor morálnej teológie, takže, čo sa týka definície druhu hriechov, chcel byť presný. Avšak hriech je vždy hriech a je vhodné sa mu, ako takému, vyhnúť!).

A je osožné sa mu vyhnúť nielen v Mníchove znamenitého taliansko-nemeckého pedagóga, ale aj tu, na Slovensku, v srdci Európy a – po nedávnej návšteve Svätého Otca by sa dalo tiež povedať v srdci Cirkvi! – ak je pravda to, čo tvrdí Thomas Stearns Eliot, keď hovorí, že sa stratí viac keď sa preloží Shakespeare do taliančiny ako keď sa preloží Dante do angličtiny. Preto sa pýta, ako je možné, aby mal nejaký cudzinec vo svojej kultúrnej a jazykovej výbave vhodné slová na tento účel. Nuž, pre cudzinca, aj keď nevie dobre po taliansky, sa Dante javí, to je názor Eliota, „ľahký na čítanie“, a jeho poézia je charakterizovaná „extrémnou ľahkosťou čítania“¹².

Má to 4 dôvody. Predovšetkým nie preto, že tento Florentán písal ľahkou taliančinou, ale pretože „autentická poézia môže komunikovať skôr, než ju pochopia“, teda ponúka čitateľovi to, čo Eliot definuje ako „poetická emócia“. Autor *Waste Land* poznamenáva, že „Danteho taliančina, aj keď je to v podstate dnešná taliančina, nie je [...] moderným jazykom. Danteho kultúra nie je kultúrou európskej krajiny, ale Európy“, ktorá zasa „so všetkými svojimi kontrastami a zlobou bola duchovne viac spojená, než si myslíme. Nebola to Versaillská zmluva (1919, pozn. red.), ktorá rozdelila štáty: nacionalizmus sa zrodil omnoho skôr a proces rozpadu [...] začal hneď po Danteho dobe.“ Takže prvý dôvod Danteho „ľahkosti“ spočíva v tom, že bol „Európan“, nakoľko „florentské nárečie“ a geografická poloha Florencie by podčiarkli univerzálnosť ako charakteristiku kultúry, ktorá „vylučuje moderný koncept národného rozdelenia“.¹³

Okrem tohto dôvodu, z ktorého „Dante, hoci bol talian a zaujatý človek, je predovšetkým Európan“, prístup k danteovskej poetike závisí od ďalšieho dôvodu. Ten pripisuje Eliot alegórii ako metóde, ktorú si zvolil sám Dante namiesto tradičnej metafory, aby dal formu poetike Božskej komédie¹⁴.

To, že Danteho „jednoduchosť“ a „pochopiteľnosť“ alebo dokonca „univerzálnosť“ závisia od alegórie, má v sebe niečo paradoxné. Jednako však alegória patrí k spoločnému substrátu európskej kultúry, nakoľko je to „mentálna dispozícia, ktorá keď dosahovala úroveň génia, mohla spraviť z človeka veľkého básnika, ale aj veľkého mystika alebo svätca. A práve alegória dovoľuje čitateľom, ktorí nevedia tak dobre po taliansky, ochutnať Danteho. Jazyk sa mení, ale naše oči sú stále tie isté.“¹⁵

¹¹ GUARDINI, R.: *Dante*. Brescia : Morcelliana, 1967, s. 368.

¹² ELIOT, T. S.: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016, 18 – 24.

¹³ ELIOT, T. S.: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016, s. 18 – 24.

¹⁴ Všetky citácie z Božskej komédie uvádzané v tomto texte sú prevzaté z diela DANTE ALIGHIERI: *Božská komédia*. Trnava : SSV, 2019 (preklad Jozef Felix a Viliam Turčány).

¹⁵ ELIOT, T. S.: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016, s. 25.

Naviac – a tu prichádza tretí dôvod „jednoduchosti“ Danteho – anglický básnik zastáva názor, že dôverná znalosť každej kultúry, aj tej súčasnej, zo strany najväčšieho básnika, spočíva v skutočnosti, že „Danteho poézia predstavuje jedinú univerzálnu školu poetického štýlu, ktorá je účinná v každom jazyku“, a tiež že „*Božská komédia je kompletná škála výšok a hĺbok ľudských emócií.*“¹⁶ Jedná sa teda o to, čo žijeme a čoho najhlbší základ sa nám Dante odvažuje ukázať.

Nakoniec prichádza štvrtý dôvod Danteho „lahkosti“, ktorý dedukujem zo štúdie Ericha Auerbacha „*Dante, básnik pozemského sveta*“ (*Dante poeta del mondo terreno*)¹⁷ a navrhujem ho tu, aby bol príležitosťou na definitívne stretnutie Romana Guardiniho a Danteho, ktorý bol v tej štúdii definovaný ako „*kresťanský básnik v najhlbšom zmysle*“, pričom pod kresťanským sa rozumie „*mentalita, ktorá nestotožňuje konkrétne s čisto empirickým, ale spája ho s Absolútnym-Večným; a na druhej strane nerieši existenciu v ideáli, ale ju zachováva v dejinách.*“

Skutočne, práve preto, že v Dantem nie je rozdelenie medzi jeho kresťanskou vierou a jeho poéziou a teda ani rozdelenie medzi oným svetom a týmto svetom, ale medzi týmito dvomi dimenziami je špeciálny vzťah, je potrebné uznať, že autor „*chce povedať to, čo hovorí*“¹⁸ a teda že celá téma majstrovského diela najväčšieho básnika je v podstate „*život na tejto zemi z Božieho pohľadu, [...], čiže z pohľadu jeho posledného zmyslu, teda v jeho pravde*“¹⁹. Preto bude aj ľahké pochopiť ako, pokiaľ sa jedná o Danteho cestu, „*je každý z nás pekel, očistec a raj. A nie v následnosti, ale stále.*“²⁰ Aj v Prešove.

2. Naozaj „*Theologus Dantes, nullius dogmatis expertus*“

Svätý Otec František, spolu so svätým Jánom Pavlom II., 30. mája 1985, v inauguračnom prejave výstavy *Dante vo Vatikáne*, jasne hovorí, že „básnik správne čítal svoj osobný príbeh a príbeh celého ľudstva z teologickej perspektívy.“²¹ Aj svätý Pavol VI. v článku 53 Apoštolského listu *Altissimi Cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Alighieri ortu*²², vydanom 7. decembra 1965, v predvečer oficiálneho ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu, jasne potvrdil kresťanskú vieru ako konštitutívny rozmer celého danteovského korpusu.

Dá sa všimnúť, ako nám Montiniho argumentácia, v opozícii voči tým, ktorí „*zastávali názor, že Božská komédia nie je poetická vtedy a tam, kde je preniknutá teológiou*“²³, umožňuje spoznať v nej jednu viac než nepriamu narážku na Benedetto Croceho, ktorý, hoci zomrel v roku 1952, mal ešte v roku 1966 enormný vplyv

¹⁶ ELIOT, T.S.: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016, s. 50.

¹⁷ AUERBACH, E.: *Studi su Dante*. 10. vydanie, Milano : Feltrinelli Editore, 2021, s. 331.

¹⁸ ELIOT, T. S.: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016, s. 52.

¹⁹ NEMBRINI, F.: *In cammino con Dante*. Milano : Garzanti, 2017, s. 15.

²⁰ NEMBRINI, F.: *In cammino con Dante*. Milano : Garzanti, 2017, s. 15.

²¹ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 1.

²² PAVOL VI: Apoštolský list *Altissimi Cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Alighieri ortu*. 7. decembra 1965. AAS 58 (1966), 22 – 37.

²³ PAVOL VI: Apoštolský list *Altissimi Cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Alighieri ortu*. 7. decembra 1965, AAS 58 (1966), 34.

na taliansku literárnu kritiku. Pre ňu bolo bežné podporovať croceovskú pozíciu, vyjadrenú v diele *Poesia di Dante* z roku 1921, ktorá sa následne uchovala až po dnešné dni vďaka početným učencom, okrem iných Giorgiovi Petrocchimu – jeho hlboká kresťanská viera ho priblížila k Dantemu, ktorému venoval veľkú časť svojho študijného úsilia a postaral sa o vydanie *Božskej komédie* podľa starej vulgáty, ktorá sa objavila medzi rokmi 1966 a 1967 – a Gianfrancovi Continimu – tomu vďačíme za identifikovanie, v „mnohojazyčnosti“ a v Dantem ako osobnosti-básnikovi, interpretačných kľúčov danteovskej poetiky, zachytenej už vo vnútorných ozvenách jeho poézie – a dovolila tak primeranejšie pochopenie danteovského diela.

Aby sme si vytvorili predstavu smerodajného prínosu pápežského magistéria pre danteovské štúdiá, bude užitočné sa tu znova pozrieť na bežný postoj talianskej kultúry k *Božskej komédii*, poznačenej slávnym súdom Francesca De Sanctis, ktorý sa dostal do všetkých školských vydaní *Komédie* a utlmil zblížovanie sa celých generácií s danteovským majstrovským dielom: „*V pekle sa teda pozemský život reprodukuje taký, aký je, keďže hriech je ešte živý a zem je pre zatratených ešte prítomná. Toto dáva pekle plný a korpulentný život, ktorý sa v iných dvoch svetoch zduchovňuje a stáva chudobným a monotónnym. Je to ako ísť od jednotlivca k druhu a od druhu k rodu. Čím viac postupujeme, tým viac sa jednotlivec stravuje a zovšeobecňuje. Toto je iste kresťanská a morálna dokonalosť, ale nie umelecká [...] Preto má pekle bohatší a plnší život a z troch svetov je najpopulárnejšie [...] Naopak, život v ďalších dvoch svetoch nemá oporu v realite a je čistou fantáziou, čerpanou z abstraktu povinnosti a konceptu a inšpirovanou extatickým zápalom asketického a kontemplatívneho života.*“²⁴

Vypočujme si však, tiež v plnom rozsahu, ako svätý Pavol VI., v citovanom apoštolskom liste²⁵, dal nielen magisteriálne, ale aj majstrovsky základ Danteho „poetickej teológii“: „Nemôžeme nenaznačiť, hoci stručne, aké vzťahy existujú medzi pravdou náboženstva a pravdou poézie, aby sa vynieslo na svetlo, ako sa tieto vzťahy uskutočňujú v *Božskej komédii* a aby sa stručne rozobralo poetické umenie Danteho Alighieriho, nakoľko hlavne toto sa z viacerých dôvodov žiada, aby poézia znova rozkvitla, jednak všeobecne a jednak konkrétne náboženská poézia. Giovanni di Virgilio pripravil na Danteho hrob epitaf, v ktorom ho takto chválil: „*Dante teológ, ktorému žiadna náuka nebola neznáma, / nech ho filozofia zohreje v jej vznešenom lone.*“ Poctil ho teda predovšetkým titulom teológ. Prevládol však – vďaka súhlasu, ktorý sa čoskoro stal jednomyselný – prívlastok najväčší básnik, ktorým ho oslavovali storočia a jeho „*Komédia*“ bola nazvaná božskou. Česť obidvoch titulov mu právom patrí. No jednako nie je považovaný za básnika, ale za teológa, ale ešte skôr ho vyhlasujú za pána vznešeného spevu, keďže sa ukázal ako teológ ušľachtilej mysle“ (č. 38 – 41).

Pápež Montini zdôrazňuje kresťanský humanizmus Danteho, autora v ktorom dozrieva znamenitou formou „stretnutie grécko-latinskej tradície s židovsko-

²⁴ DE SANCTIS, Francesco: *Storia della letteratura italiana*, Vol. I. Milano : Fratelli Treves Editori, 1912, s. 177.

²⁵ PAVOL VI.: Apoštolský list *Altissimi Cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Alighieri ortu*. 7. decembra 1965, AAS 58 (1966), 31.

-kresťanskou tradíciou, aby sa zhodnotilo ľudské v božskom“ a dala sa celej cirkevnej štruktúre „teologická perspektíva dokonale vložená do ‚nových časov‘ koncilu.“²⁶

Pod „kresťanským humanizmom“ sa rozumie tá silná antropologická, morálna, filozofická, teologická a následne estetická kategória, ktorú arcibiskup Montini predtým spracoval v homílii zo 7. decembra 1959: „*Svätý Ambróz nám môže byť učiteľom dobrého cítenia. To je humanizmus. Áno, je to dedičstvo, ktoré sa mu dostávalo od klasikov a ktoré si kresťanstvo, keď robilo inventár hodnôt grécko-rímskej civilizácie, vedelo vybrať a privlastniť. Napríklad Virgilio bol najprv učiteľom Ambróza, až potom Danteho*“.²⁷

Na druhej strane fakt, že *Altissimi cantus* bol vydaný na liturgickú spomienku svätého Ambróza ukazuje, aké podstatné je teologické ohodnotenie Danteho vo svätom Pavlovi VI.²⁸ na to, aby sa kresťanský humanizmus autentického Danteho vložil do kultúrnej debaty druhej polovice 20. storočia, zvlášť čo sa týka konfrontácie s vyššie citovanou laickou kultúrou.

Vo svojom vzťahu k Dantemu svätý Pavol VI. pokračoval v práci svojich predchodcov, ako prvého zo všetkých pápeža Leva XIII., ktorý už v roku 1887 založil Katedru danteovskej teológie na Pápežskej lateránskej univerzite. Na Katolíckej Univerzite Božského Srdca dal pápež Montini zriadiť Filozofickú katedru danteovských štúdií; každému koncilovému otcovi sa dala jedna kópia *Božskej komédie*; 19. septembra 1965 bol zaslaný Ravene jeden zlatý kríž, ktorý mal byť umiestnený na hrobe básnika, kým 14. novembra toho istého roku určil Florencii jeden pozlátený vavrínový veniec, obsahujúci monogram Krista. Okrem toho celý XXXIII. spev Raja je umiestnený, z rozhodnutia pápeža, medzi hymny Liturgie hodín, vedľa kresťanských hymnov, pozdvihnutý na rovnakú úroveň ako biblické a patristické hymny.

Vo svetle tohto vysokého pápežského magistéria môžeme dôjsť k záveru, že, ak podľa Étiennea Gilsona „cieľom *Božskej komédie* je len to, aby bola peknou“²⁹, a teda že, keďže Dante je básnik, „básnik nie je teológ“³⁰, potom treba zdôrazniť s Inos Biffi, že „všetko jeho [Danteho pozn. red.] poznanie, vlastne všetka realita, ktorú prechádza alebo v ktorej je zahrnutý v *Božskej komédii*, je orientovaná v teologickom zmysle“³¹. Vyjadril to aj Raffaello, keď na svojej slávnej freske „*Dišputa o Najsvätejšej sviatosti*“, vytvorenej v roku 1509 na stene jednej z miestností, dnes známej ako *Stanza della Segnatura*, umiestnil Danteho medzi teológov.

3. Kresťanské „krédo“, ktoré sa stalo poéziou

²⁶ DOLLORENZO, D. P. – MICHELINA, G.: *Paolo VI e l'Altissimi Cantus*. Osservatore Romano, 9. januára 2021.

²⁷ MANFREDINI, E.: *Le scelte pastorali dell'arcivescovo Montini*, in *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo, colloquio internazionale di studio*. Brescia: Edizioni Studium, 1985, s. 56.

²⁸ Porov. DOLLORENZO, D. P. – MICHELINA, G.: *Paolo VI e l'Altissimi Cantus*. Osservatore Romano, 9. januára 2021.

²⁹ GILSON, É.: *Dante e la filosofia*. Milano : Jaca Book, 1996, s. 72.

³⁰ CORTI, M.: *Studi su Cavalcante e Dante*, Torino : Einaudi, 2003, s. 284.

³¹ BIFFI, I.: „*Di luce in luce*“. *Teologia e bellezza nel Paradiso di Dante*. Milano : Jaca Book, 2010, s. 29.

Ak uvažujeme, že „vo svete bez krásy [...] aj dobro stratilo svoju silu príťažlivosti, zjavnosť toho, že musí byť vykonané [čiže morálny zákon, pozn. red.], človek z toho zostáva zmätený a pýta sa prečo by nemal skôr uprednostniť zlo [pred dobrom, pozn. red.]. Aj to je jedna možnosť, dokonca omnoho vzrušujúcejšia [...]. Vo svete, ktorý sa už necíti schopný potvrdiť krásu, kde argumenty v prospech pravdy stratili silu logického záveru [...], kde proces, ktorý vedie k záveru je mechanizmom, ktorý už nikoho neviaže a samotný záver už viac neuzatvára“³², sa potom krása stáva základným faktorom pre obnovenie autentického teologického rozprávania, schopného vstúpiť do dialógu so súčasným človekom.

Na druhej strane, aby sme sa priblížili ku *Komédii*, bude nevyhnutné znova nadobudnúť prísne existenciálny (a nielen biografický) a eschatologický zmysel samotného konceptu „cesty“, ktorá sa otvára už v prvom slávnom verši majstrovského diela tohto Florentána.

Svätý Otec František nám ukazuje túto dvojakú perspektívu, ktorú nám ponúka pútnik Dante: „Dante, hlboko uvažujúc nad svojou osobnou situáciou vyhnanstva, radikálnej neistoty, krehkosti, neustálej premenlivosti, ju premieňa a sublimuje do paradigmy ľudského stavu, ktorý sa ukazuje ako cesta, skôr vnútorná než vonkajšia, ktorá sa nikdy nezastaví, kým nepríde k cieľu. Narážame tak na dve základné témy celého danteovského diela: počiatočný bod každej existenciálnej cesty, túžba, vpísaná v ľudskom duchu, a konečný bod, šťastie, spôsobené nazeraním na lásku, ktorou je Boh.“³³

Toto je teda cesta, ktorá sa na Danteho intelektuálnej púti vinie medzi filozofiou a teológiou. Medzi týmito dvomi bodmi Dante znamená, hlavne pre seba samého, potom pre svoj svet a potom ďalej až po ten náš, vedomie novosti. Javí sa, že Dante je v tomto skutočne *novum*, v ktorom je teologická a esteticko-literárna tradícia, z ktorej pochádza, oslobodená od „povrazov a slučiek“, v ktorých školastika jeho časov držala na uzde autenticky stredovekú originalitu, aby znova našla svoj prvý zdroj, ako sa to deje, keď „podobne, tak ako za súmraku, keď vychádzajú hviezdy na nebesá, že jav sa pravdou zdá i nezdá zraku“ (Raj XIV 70 – 72), až kým sa človek znova nenájde v jase „lásky, čo slnko pohýna i hviezdy“, ako uzatvára tretia kantika.

Inými slovami, tá literárna a, ako uvidíme, jazyková originalita Danteho, ktorá ho viedla k tomu, že spravil definitívny krok, bez možnosti návratu, v dejinách západného myslenia, závisí od originálneho včlenenia tradičných údajov, prijatých z kultúry, v ktorej sa zrodil, s teologálnou jedinečnou, v istom zmysle prorockou skúsenosťou, ktorá definovala jeho osobné kresťanské a intelektuálne povolanie, ktoré jeho samého prekvapilo.

Guardini nepochybuje: „*Dielo Danteho, ako stredoveké katedrály a sumy školastických filozofov, si zaumieňuje gigantickú úlohu, vybudovať ten štruktúrovaný svet, v ktorom bohatstvo existencie prichádza k jednote*“³⁴. Spolu s ním Hans Urs von

³² VON BALTHASAR, H. U.: *La percezione della forma. Gloria. Una estetica teologica*. vol. 1, Milano : Jaca Book, 1975, 11.

³³ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 2.

³⁴ GUARDINI, R.: *Dante*. Brescia : Morcelliana, 1967, s. 116.

Balthasar, ďalší vplyvný teologický hlas z polovice minulého storočia, ale aj veľmi dobrý znalec umenia, literatúry a hudby, považuje Danteho za jedného zo staviteľov veľkých stredovekých katedrál, už nie z kameňa, ale z myšlienok: „Dante je určite syntézou školasitiky a mystiky, klasickej antiky a kresťanstva, sakrálnej koncepcie ríše a františkánsko-duchovnej Cirkvi, a ešte prekvapivejšie, sveta dvornej poézie a iného, tak odlišného od tohto, ako sa javí byť stredoveká školasitická múdrosť. Zdá sa, že svojím spôsobom sa nachádza na zozname veľkých architektov stredovekých katedrál, v ktorých poslednýkrát spolunažívajú etika a estetika, ktoré sa vzájomne postulujú a propagujú.“³⁵

To však určite nie je všetko. Vnútorý vývoj jeho teologickej výbavy nám ukáže, ako v Dantem dozrieva vedomie, že vďaka skutočnosti, že je syntézou stredoveku, znamená začiatok súčasného kresťanského humanizmu, so všetkou svojou kontroverznou dramatickosťou, ktorá zaznela v montiniovskej literatúre danteovského diela. Balthasar pokračuje: „Akýmkoľvek spôsobom sa uvažuje o integrácii, ktorú uskutočnil [Dante, pozn. red.], pozoruje sa určité plus, ktoré je viac než obyčajné prirátanie. Napriek tomu, že Danteho dielo má organickú charakteristiku, nemá nič zo sumy, je to prvočíslo, nedeliteľné, v čom spočíva jeho špecifická historická sila.“³⁶

Áké sú teda črty teológie v Dantem? Je vhodné ich tu pripomenúť, hoci len v náznakoch, lebo to nám pomôže rozoznať v ňom ten laický štýl, skutočný znak dôstojnosti krstu, ako konštitutívny prvok nielen toho, že v Kristovi je človek, „novým stvorením“ (2Kor 5, 17), ale aj zmyslu a dôstojnosti prítomnosti kresťana vo svete.

Bude veľmi poučné vrátiť sa k exkurzu, ktorý sa vinie stránkami diel *Hostina (Convivio)*, *O štáte (Monarchia)* a *Božská komédia*, doplnenej o úryvky z *Listu Cangrandemu (Epistola a Cangrande della Scala)*, ktorý sa nachádza zosumarizovaný pod heslom „Teológia“, redigovanom Kenelmom Fosterom OP (1910 – 1986) v roku 1970 pre Danteovskú encyklopédiu Treccani³⁷, počnúc konštatovaním, že v Dantem sú zriedkavé explicitné vyjadrenia o teológii, že v *Božskej komédii* sa termín „teológia“ vôbec neobjavuje, respektíve len v náznaku v úryvku Raj XXIV, 75 – 78: „A že sa z viery dôvodí to samé / bez iných zrení, pričom však je istou: / preto i meno dôvodu v nej máme.“ [z viery, bez potreby iného rozumového svetla, máme dôkaz zvyšku (hlbokých, zrozumiteľných práv o človeku), a preto viera má aj význam dôkazu-„argumentu“].

Reflexiu nad teológiou ako takou nachádzame v diele *Hostina (Convivio)*, kde sa objavuje výraz „božská veda“³⁸. Dante tu chápe teológiu ako „porozumenie“ kresťanského tajomstva v perspektíve, ako je chápaná v *Summe Theologiae* Tomáša Akvinského: „*Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas.*“³⁹ Ako Tomáš, ani Dante nemá výhrady voči uznaniu hodnoty filozofie, nakoľko aj ona je

³⁵ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 60.

³⁶ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 20.

³⁷ FOSTER, K.: *Teologia. Enciclopedia dantesca*. 1970, In: https://www.treccani.it/enciclopedia/teologia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

³⁸ ALIGHIERI, D.: *Convivio*. II, XIII, 8.

³⁹ SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*, Ia, q. 1. a. 6 co.

obdarovaná „vznešenou, božskou dôstojnosťou“. Preto je ukázaná ako spôsobilá tej kompetencie, ktorá jej umožňuje byť svetlom schopným viesť ľudí [...] k pozemskej blaženosti.“ Oni však neboli stvorení len s ohľadom na túto blaženosť, ale aj na „večnú blaženosť, ktorú dosiahnu na druhom svete, v priamom nazeraní na Boha.“⁴⁰

Danteovský text, ktorý určite dýcha celou tomistickou náukou, sa však pri svojej argumentácii od nej nielenže odkláňa, ale hovorí nám aj niečo vlastné: „*Empyreanské nebo sa svojim pokojom podobá na božskú vedu, ktorá je plná všetkého pokoja, netrpí žiadnymi názorovými spormi či sofistickými argumentami, vďaka dokonalej istote svojho subjektu, ktorým je Boh. On hovorí o tomto pokoji svojim učeníkom: «Pokoj vám zanechávam, svoj pokoj vám dávam», pričom im dal a zanechal svoju náuku, túto vedu, o ktorej hovorím. Šalamún o nej povedal: «Šesťdesiat je kráľovien a osemdesiat priateľiek konkubín a mladých služok nespočetne veľa: jedna je moja holubica a moja dokonalá.» Všetky vedy nazýva kráľovné a záletnice a služby a jednu volá holubicou, lebo je bez škvrny sporu, a túto volá dokonalou, lebo z nej dokonale tvorí skutočné videnie, v ktorom sa naša duša upokojuje.*“⁴¹

V prvom rade sa zdôrazňuje, že teológia má dve vlastné výsady, vzhľadom na filozofiu: to, čo je „pravdivé“ (*verum*), nakoľko obsiahnuté v Zjavení, a „pokoj“, keď je definovaná ako „plná všetkého pokoja“. Foster poznamenáva, že takto poňatej teológii chýba odvolávka, celkom tomistická, na argumentáciu ako vlastnú metódu, ako aj na „*modus ratiocinativus sive inquisitivus*“⁴², vďaka ktorému podľa Bonaventúru „vierohodné“ môže prejsť do zrozumiteľného: „*transit in rationem intelligibilis per additionem rationis*“⁴³.

Dôvod tejto absencie je dvojaký: podľa Danteho predovšetkým preto, lebo tradičná funkcia filozofie ako služby vzhľadom na teológiu je vyriešená v prospech filozofie, ktorá, so zreteľom na úlohu teológie, čiže udržiavať človeka v dosahovaní svojho nadprirodzeného cieľa, je jednoducho povolaná nebyť ničím viac než sebou samou.

V skutočnosti v Dantem filozofia plní primárne funkciu útechy, upriamujúc človeka na múdrosť, a musí byť využívaná všetkými, za predpokladu, že oprávňuje používať ľudový jazyk. Držiac sa myslenia Sigieriho di Brabante, jej pole výskumu sa zdá byť nezávislé vzhľadom na teológiu: podľa Danteho sa cez filozofiu dá dosiahnuť racionálne šťastie, cieľ, ktorý je odlišný (aj keď určite nie oddelený) od nebeskej blaženosti, keďže viera má vyššiu pravdivostnú kvalitu.

Étienne Gilson o tom hovorí: „*Pre filozofiu je existencia ako taká potrebný a dostatočný spôsob pomôcť teológii v diele ľudskej spásy*“⁴⁴, nakoľko pre Danteho sa teologický diskurz, keďže jeho predmetom je Božie tajomstvo, ukazuje „bez škvr-

⁴⁰ ALIGHIERI, D.: *Convivio*. II, XIII, 8.

⁴¹ ALIGHIERI, D.: *Convivio*. II, XIII-XIV, 8 XIV, 19 – 20.

⁴² FOSTER, K.: *Teologia. Enciclopedia dantesca*. 1970, https://www.treccani.it/enciclopedia/teologia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

⁴³ SVĚTÝ BONAVENTURA: *I Sententiae*, Proem., q. 2, Resp.

⁴⁴ GILSON É.: *Dante e la filosofia*. Milano : Jaca Book, 1996, 115, citované in BIFFI, I.: „*Di luce in luce*“. *Teologia e bellezza nel Paradiso di Dante*. Milano : Jaca Book, 2010, 32.

ny sporu“, teda je slobodná od protirečivých dišpút, pretože je, pre svoju závislosť na Zjavení, sama v sebe dokonalou vedou.

Inými slovami, pre Danteho si musí teologická veda, vďaka integrácii tomistickej teológie s teológiou mysticko-mníšskej extrakcie, ktorá má ďaleko od toho, aby sama seba vyčerpala vo svojom „argumentatívnom“ bytí, na základe prirodzenosti človeka, ktorému sa Boh chce zjaviť, poslúžiť aj estetickou citlivosťou samotného adresáta Zjavenia.

V tejto citlivosti, na jednej strane, nachádza tomistické „*desiderium naturale videndi Deum*“⁴⁵ svoj vlastný komunikačný kľúč, na druhej strane môže ponúknuť princíp riešenia pre antropologickú dialektiku, týkajúcu sa eventuálnej duplicity cieľa človeka (prirodzený – nadprirodzený).

Druhá školastika, mysliac si, že je verná náuke svätého Tomáša, vynaložila rýchlo svoju energiu, aby podporila podriadenosť prirodzeného cieľa (poznaneho a uskutočneného „filozoficky“) tomu nadprirodzenému (poznaneho a uskutočnenému „teologicky“), namiesto toho, aby sa otvorila teologickej a antropologickej, ako aj autenticky tomistickej originalite jediného nadprirodzeného cieľa, poznaneho a uskutočneného podľa dynamiky vlastnej Vteleniu.

Ako sme videli, *via pulchritudinis*, ktorú Dante už vo svojej dobe otvoril teológii – chápanej v súlade s najlepšou stredovekou tradíciou nielen ako poznanie, ale aj ako skúsenosť Boha – ponúka posvätné vede tie široké perspektívy, vďaka ktorým sa danteovská teologická poetika, hlavne v *Božskej komédii*, ukazuje byť autentickým prorocťom o tých veľkých výdobytkoch najrelevantnejšej súčasnej teológie, zhrnutej, aby sme citovali jedno dielo za všetky, v „Tajomstve nadprirodzena“ Henryho de Lubaca. Takto „*samotná kresťanská teológia je mimoriadne obohatená poéziou Božskej komédie*“⁴⁶, ako to dokumentujú spevy, ktoré sa dvíhajú z Neba Slnka.

4. Kresťanská múdrosť je cesta

Dante zbiera v štvrtom nebi Raja všetku „kresťanskú múdrosť“, zhrnutú v osobách tých, ktorí zasvätili svoj život hľadaniu pravdy, nielen v teológii, ale aj v humanitných vedách ako právo, história, logika, gramatika a tiež tých, čo pestovali praktickú múdrosť, zastúpení dvomi jednoduchými františkánskymi bratmi. Takmer by sa dalo povedať, že najjednoduchší z Pánových učeníkov je v múdrosti rovný veľkým filozofom a teológom.

Toto nebo je opísané v spevoch od X po XIV. Ako zvyčajne, Dante si neuvedomuje, že do neho vstupuje, je ako človek, ktorý je uchvátený náhlou myšlienkou a všimne si to, až keď si to uvedomí.

Tu sa teda zhromaždili v šťastnom spojení dvojitého venca, ktorý obkolesuje Danteho a Beatrice, jednak kontemplatívne svetlo, ale aj jemné myslenie, ako aj otázky a riešenia, ktoré sa v nich zvažujú: všetko obklopené sladkosťou, ktorá len tam môže byť poznaná (X, 147) zo „spevu tých svetiel“ (X, 73) a z tanca „tých ohnivých slnk“ (X, 76), pričom ako celok to dáva formu tomu „vencu, ktorý sa tu tvorí

⁴⁵ SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*, I, q.12, a. 1; q. 12, a. 4; q. 23, a. 1; q. 56, a. 3; 62, 1; 88, 2; I/II, q. 61, 1; 62, 3; qq. 109 – 112 (de gratia).

⁴⁶ BIFFI, I.: „*Di luce in luce*“. *Teologia e bellezza nel Paradiso di Dante*. Milano : Jaca Book, 2010, s. 64.

tak zalúbeno žiarny / kol krásnej panej vedúcej ťa v nebe“ [ktorá Dantemu ponúka čnosť, potrebnú pre výstup do neba] (X, 92 – 93).

Tu je svätý Tomáš Akvinský (1224/1225-1274), ktorý predstavuje najprv svojho majstra, svätého Alberta Veľkého (1193/1206-1280), a potom slávneho teológa a právnika Francesca Graziana (zomrel okolo polovice 12. storočia), ktorému vďačíme za systematickú zbierku kanonických a cirkevných zákonov, ktorá má meno *Decretum Gratiani*. Mal tú zásluhu, že sa mu podarilo zmieriť princípy božej a ľudskej spravodlivosti („čo obojemu fóru pomáhal“, X, 104). Blízko nich sa dá zahliadnuť Peter Lombardský (1110-1160), aj on mních a učiteľ teológie, ktorý ponúkol Cirkvi „poklad“ [dedičstvo] svojho diela s rovnakých duchom ako chudobná vdova, ktorá vhodila v chráme všetko, čo mala (porov. Mk 12, 42 – 43), ako sám o sebe vysvetľuje v prológu svojho diela *Sententiae*.

Nasledujúce, piate svetlo, „čo lesk má najväčší“, (X, 109 – 114), je Šalamún, najmúdrejší medzi ľuďmi; po ňom Dantemu ukazujú Dionýza Areopagitu (5.-6. storočie), ktorému sa dáva zásluha, že je autorom traktátu *De celesti hierarquia*, v stredoveku veľmi rozšíreného. Jedná sa o veľmi významnú postavu, vzhľadom na to, že jeho diela študoval a komentoval Albert Veľký aj Tomáš Akvinský. Ten zvlášť zdôrazňuje, ako pre Dionýza existuje jeden typ poznania Boha, ktorý sa uskutočňuje okrem „*per modum cognitionis*“ aj „*per quamdam connaturalitatem*“⁴⁷.

Po ňom je vidieť žiarit' svetielko historika Paola Orosia (zhruba 380 – 420), „čo uňho v čirej vede sám Augustín sa učil latinčine“ [dielom *Historiarum libri si* poslúžil svätý Augustín] (X, 118 – 120), ale aj Dante, ktorý z toho odvodil myšlienku prozreteľnosti ako sprievodcu ľudskými dejinami a univerzálnou rímskou ríšou, oporné body jeho politického myslenia.

Následne je predstavený Severinus Boethius (475/477-524-526). Tento rímsky senátor a Teodrichov minister, mučeník a blahoslavený, ktorého telo je uctievané v Pávii v Bazilike San Pietro in Ciel d'Oro, je považovaný za najdôležitejšieho prostredníka medzi klasickou kultúrou a kresťanským myslením. Tu ho Dante spomína ako autora *De consolazione philosophiae* (X, 125 – 126), diela, ktoré ho natoľko ovplyvnilo, keď bol skúšaný smrťou Beatrice, a ktoré ho voviedlo do filozofie. Z tohto dôvodu Severinus Boethius „patrí medzi najviac citovaných autorov a najbližších Danteho ducha, ktorý v ňom, prenasledovanom a vyhnanom hľadačovi pravdy, videl takmer odraz vlastného životného príbehu.“⁴⁸

Potom Izidor Sevillský (556-636), autor diela *Etymologiae*, základnej encyklopédie o rôznych oblastiach poznania, veľmi rozšírenej v stredoveku; svätý Bédá Ctihodný (zhruba 673 – 735), všetkými uznávaný ako jeden z najväčších vzdelancov prvého stredoveku a otec stredovekej kultúry; Richard od sv. Viktora (1110-1173), ktorý v meditovaní („*considerar*“) prekročil hranice ľudského („mal k úvahám viac vlôh, než zobia muža“ X, 132) – objavuje sa Sigieri z Brabantu (zhruba 1240 – 1284), v slávnych veršoch „A v svetle pri mne, ktoré zľava horí, / plá ten, čo na smrť myslel v noci, vo dne, / až sa mu zdal jej príchod prineskorý / V tom večnom svetle Sigieri plá zvodne, / čo pri prednáškach na Ulici slamy / rozvíjal pravdy závideniahodné“

⁴⁷ SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*, I IIae, 65, 1c.

⁴⁸ CHIAVACCI LEONARDI, A. M. (red.): *Paradiso*. Torino : Einaudi, 1991, s. 187.

[tento duch (posledný z kruhu), od ktorého sa tvoj (Danteho) pohľad vracia ku mne (svätému Tomášovi), je svetlo toho, ktorý bol taký trápený v myšlienkach, že smrť sa mu zdala stále vzdialenejšia, je večné svetlo Sigierih (z Brabantu), ktorý vyučujú na ulici Slamy (rue de Fouarre, ulica parížskej štvrte, sídla Filozofickej fakulty), argumentoval prostredníctvom sylogizmov pravdy, ktorým mnohí protirečili] (X, 133 – 138).

Medzi Tomášom a Sigierim existoval silný kontrast, spôsobený averroistickou interpretáciou Aristotela, ktorú Brabantinec podporoval. Explicitne a jasne tvrdil, že „racionálne dokazovanie môže dospieť cez bezchybné procesy k záverom, ktoré sú v protiklade k tomu, čo hovoria posvätné texty“ a to „*znamenalo poprieť ten nutný počítačový súlad medzi vierou a rozumom, ktorý bol predpokladom samotného teologického využitia aristotelovskej filozofie, vyskúšanej už Albertom Veľkým a Tomášom; a zahŕňalo tiež stále jasnejšie a nezvratné rozlíšenie medzi oblasťou prírodného a filozofického výskumu, zrealizovaného v potrebnom a logickom poriadku, a rovinou zjavenia a milosti, zverenej jedine osvieteniu viery.*“⁴⁹

Je pozoruhodné si tu všimnúť, že ten kontrast medzi filozofiou a teológiou je integrovaný vo vyššej syntéze, považovanej za jeden zo znakov božskej harmónie, ktorá sa uskutočňuje v ľudských dejinách a nachádza jedno zo svojich základných vyjadrení v úsilí navrhnúť jednotu poznania na rozličných úrovniach ako „vznešené spolužitie posvätného a profánneho“⁵⁰. Tento horizont sa ukazoval presne v jednom zo Sigierih ideálov, ale aj v perspektíve vlastnej Božskej komédie, ako to ukazuje predstavenie druhého kruhu mudrcov, stále v Nebi Slnka.

Tu, v XII. speve Raja, zrkadlový protagonista k majstrovi z Akvinu je svätý Bonaventúra, ktorý prekonáva svoje teologické odlišnosti v dojímavej výmene prejavov zdvorilosti a vzájomného uznania svätosti: „Než som prišiel, vskutku / ti ho brat Tomáš ospieval priam dvorne“ [skôr, než som prišiel, bol Tomáš taký milý (XII, 110)].

Serafínsky učiteľ inauguruje druhý veniec mudrcov dvomi pokornými, Iluminátom z Rieti a Augustínom z Assisi, „tie prosté / duše, sú tu, čo prvé išli bosky / s Bohom sa viazať v povraze i pôste.“ [ktorý boli Bohu milý tým, že si obliekali povraz (svätého Františka)] (XII, 130 – 132).

Po nich nasledujú: Hugo od sv. Viktora (1096-1141), ktorý je so svojím menovcom Richardom (1110-1173) uznávaný ako majster mysticko-augustínskej stredovekej teológie, pričom obidvaja sú učiteľmi Bonaventúru a Tomáša; potom Peter Mangiador (druhá polovica 12. storočia), slávny svojím dielom *Historia Scolastica* a Peter Španielsky (1210/1220-1277), autor diela *Summulae Logicales*, istého druhu manuálu logiky v dvanástich zväzkoch, ktoré určite Dante poznal „čo v tucte knižiek plá i dole božsky“ (XII, 135); prorok Nátan; Ján Zlatoústý (349-407), konštantínopolský patriarcha; Anzelm z Aosty (1033/1034-1109); Aelius Donatus (4. storočie), autor diela *Ars Grammatica*, manuálu, používaného vtedy na školách *trivia*, ktorý „k mluvnici dlaň kladie“ (XII, 138). Táto osoba je zvlášť významná nielen preto, že nám dáva spoznať

⁴⁹ VASOLI, C.: *Sigieri di Brabante*. Enciclopedia dantesca, 1970. In: https://www.treccani.it/enciclopedia/sigieri-di-brabante_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

⁵⁰ CORTI, M.: *Studi su Cavalcante e Dante*. Torino : Einaudi, 2003, s. 347.

aká vážená bola v stredoveku jazyková veda, popri špekulatívnych štúdiách, ale aj hodnotu lingvistiky v danteovskom myslení a tvorbe, ako sa neskôr vysvetlí.

Po Donatovi nachádzame encyklopedistu Rábana Maura (780/784-856). Ako posledného Bonaventúra predstavuje toho, ktorý je po jeho boku: „brat Joachim, ten veľký opát z Fiore [1135-1202, pozn. red.] / čo veštný zrak mal tam, kde iní beľmá“ (XII, 140 – 141).

Toto sa zdá byť naozaj neslýchané! Samotný Bonaventúra, ktorý za života odmietol uznať Joachimovmu kázaniu prorocký charakter, teraz integruje tohto prorockého ducha s teologickou, filozofickou a mystickou múdrosťou, naplňajúc tú najvyššiu harmóniu, ktorá začala v speve X prítomnosťou Sigieriho, v prvom kruhu mudrcov!

Pre všetky tieto osobnosti sa tá istá ľudská múdrosť, ktorá ich spája, môže obrátiť k videniu Boha, ktorý zmieruje, zjednocuje, plne uspokojuje týchto odborníkov, ktorí so svojimi kompetenciami teraz žiaria bez tieňu kontrastov v jase pravého Slnka.

Na druhej strane, o tomto bol už viac než presvedčený Danteho spoluobčan, Giovanni Boccaccio, ak v kapitole XXII svojho Malého traktátu ku chvále Danteho (*Trattatello in laude di Dante*), napísaného v roku 1362, aby napravil hanebné správanie Florentskej republiky voči najslávnejšiemu z Florentánov, rozhodne vyhlásil, aj vzhľadom na aristotelovské základy súčasnej kultúry, že: „Teológia a poézia si môžu povedať takmer jednu vec, kde je jeden a ten istý predmet; ba poviem viac: že teológia nie je nič iné, než Božia poézia. A čo iné, než básnická fikcia, je v povedať v Písme, že Kristus je raz lev a raz baránok [...]. Teda zdá sa, že nielen poézia je teológiou, ale aj teológia poéziou.“⁵¹

5. „Jazyk mamy“

Teologické pochopenie Danteho vrhá netušené svetlo na celé danteovské dielo už počnúc od chvíle, keď sa jeho autor ukázal ako lingvista a filozof jazyka, ako sa nám ukazuje tak v diele *Nový život*, ako aj *Hostina*, kde sa od vyhlásenia o rovnakej dôstojnosti latinskej poézie a poézie v jazyku ľudu prichádza k širšej a rozhodnejšej obrane a exaltácii tej druhej vzhľadom na tú prvú.⁵²

To, čo je pre Danteho dôležité, nie je tvoriť vysokú poéziu v románskom jazyku, skutočnosť, ktorá je mimochodom v Európe známa už viac než jedno storočie. Jeho záujem spočíva v „prenesení z mŕtvej a ahistorickej latinčiny do živého a hovoreného jazyka znalosť reality, ktorá ostáva skrytá v siedmich slobodných umeniach, vo filozofii, v teológii a v histórii.“⁵³ Napríklad keď hovorí o svojej potrebe komentovať vlastné rýmy filozofickým kľúčom, Dante pripúšťa, že oproti jazyku ľudu sa vznešená latinčina zdá v podstate úplne nevhodná na túto vec.

⁵¹ BOCCACCIO, G.: *Trattatello in laude di Dante*, XXXII, “Difesa della poesia” (1362). Milano : Garzanti, 1995.

⁵² MANNI, P.: *La lingua di Dante*. Bologna : Il Mulino, 2013, s. 31.

⁵³ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 20.

Balthasar, komentujúc *Hostinu* 1, 5, upresňuje: „Vzhľadom na románsky jazyk sa vznešená latinčina zdá byť nevhodná na službu, ktorú má poskytnúť interpretácia komentovanému textu. Podľa Danteho úsudku jej chýba potrebná poslušnosť (*Hostina* I, 6 – 7). Latinský komentár ‚by nebol sluhom, ale Pánom plným vznešenosti, krásy a čnosti. Vznešenosti, lebo latinčina je trvalá a neporušiteľná, kým ľudový jazyk je nestály a je predmetom zmien. V starých komédiách a tragédiách, ktoré sa už nemôžu zmeniť, vidíme tú istú latinčinu ako dnes. Nie tak ľudový jazyk, ktorý sa mení podľa chuti a podľa nálady, ako vidíme, že sa to deje v Taliansku, kde, ak sa dobre pozrieme, už päťdesiat rokov slová vymierajú, rodia sa, deformujú sa a, ak krátky čas mení (ľudový jazyk), omnoho viac ho zmení iný, dlhší (*Hostina*, I, 5).“⁵⁴

Aj keď traktát *De vulgari eloquentia* je zvlášť venovaný lingvistickým otázkam, kde sa filozofia jazyka, rétorika, história, historiografia a literárna kritika organicky spájajú, Dante dosahuje predovšetkým v *Božskej komédii* na ústrednú rolu v talianskej lingvistickej histórii, takže bez akejkoľvek rétoriky je uznaný za „otca talianskeho jazyka“.⁵⁵

K tomu sa stačí zamyslieť nad tým, že Dante hovorí o svojom diele v zmysle *sacratio poema* alebo *poema sacro* [Raj XXIII, 62; XXV, 1]. Nie je to ani tak z hľadiska námety – pre ktorý vybral titul *Komédia*, aj keď v *Liste Cangrandemu* sa zdá, že ho chcel následne opraviť, vzhľadom na obsah tretej kantiky, pridaním prídavného mena „božská“ – ako skôr výberom „ľudového jazyka“ ako registra, ktorý je primeraný pre výrazové vrcholy samotného Raja.

Ak *Hostina*, ako bolo vyššie povedané, považovala latinčinu za nevhodnú v tom, čo sa vzťahuje na umenie, kým ľudový jazyk tam bol prijateľný z dôvodu jeho použitia, nachádzalo to svoje odôvodnenie v tom, že prvý je nemeniteľný, zatiaľ čo ten druhý sa javí neustále sa meniaci.

Napriek tomu je v *Komédii* táto otázka úplne prekonaná, pretože po tom, ako bol jej jazyku – definovanému „komický“, nakoľko je vlastný „komédií“ – priznaný význam celkom naplneného ľudového jazyka, tomuto istému lingvistickému kľúču sa priznáva schopnosť vyjadriť všetky štýly.

To, čo sa tu deje, je krok vpred, definitívny a nezvratiteľný, tak, ako sa nachádza základ v slávnom trojverší Raja XXVI, 124 – 138. Tu vystupuje Adam: Jazyk, ním vrazil som, bol vyhasnutý / už skôr, než začala sa márna budova, / k nej Nemrod s ľudom vzpnul sa v spupnom hnutí, / bo žiadna vec, nie rozumná, lež pudová / pod vplyvom nebies, nikdy netrváva, / či chce ju celý ľud, či jeho údovia. / Je prirodzená vec, že ľudia vravia, / no tak, či onak, príroda nie káže, / lebo to vašej vôli prenecháva. / Prv než som zišiel v predpekelné kráče, / ,I‘ volala sa v dávnej domovine / najvyššia bytosť, čo tu v slasť ma viaže – / a potom ,El‘. A z toho jasne plynie, / že ľudský zvyk len ako lístie vzhodí / i schádza z vetvy, by zas vzišlo iné.

[Parafrazujúc: Jazyk, ktorým hovorím (v pozemskom Raji) úplne vymizol ešte predtým, než sa Babylončania venovali budovaniu babylonskej veže: lebo žiaden

⁵⁴ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 20.

⁵⁵ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 145.

výtvor ľudského rozumu nikdy netrval večne, kvôli zmene ľudského vkusu, ktorý sa obnovuje ruka v ruke s plynutím času. Je prirodzené, že človek používa slovo, ale že jeden ho používa tak a druhý onak, to príroda necháva na výber podľa ľúbosti. Skôr, než som zostúpil do pekelnej úzkosti limba, Boh, najvyššie dobro, od ktorého pochádza radosť, obklopujúca svetlom, bol na zemi nazývaný I, potom El: a je prirodzené, že je to tak, lebo ľudské zvyky sa z času na čas menia, ako striedanie listov na vetvách pri zmenách ročného obdobia].

V *Božskej komédii* sa deje niečo prekvapivé. Nielen prechod k menlivosti ľudového jazyka, k jeho kodifikácii v „gramatike“, ale táto zmena je založená na prispôsobení *verba k res*, čo je dielom „milosti“, ktorá, ako všetci dobre vieme, je základný teologický údaj, nakoľko je to aktívna prítomnosť Trojjediného Boha v človeku, ktorého robí účastným na jeho samotnej podstate a živote.

„Tú premenu však slovo nevyjaví; / nech aspoň obraz teda slová vkreslia / tomu, čo milosť dá raz dôjsť tej slávy“ (Raj I, 70 – 72).

Menlivosť jazykov teda už nie je dôsledok babylonského prekliatia, ale plynie z konštitutívnej povahy samotného jazyka, takže aj jeho stav sa zdá byť vždy premenlivý.

Táto povaha, podľa argumentácie, ktorú pozorujeme v *De vulgari eloquentia*⁵⁶ – kde sa konštatuje, že jedine človek, na základe svojej rozdielnosti a identity vzhľadom na zvyšok zvieracieho sveta, potrebuje slovo – nielenže je jeden zo znakov pomínuteľnosti človeka, ale tiež pozitívne naznačuje, že cítenie človeka, ktorý sa ocitol v čistom a jednoduchom stave, a rozprávanie sa stávajú tou istou vecou.⁵⁷

Pozorujeme tu závatný prechod od teologického určenia lingvistického princípu ľudového jazyka – „milosti“ – až po jeho rozvinutie sa v antropologickom princípe lingvistiky. Tento princíp umožňuje zdôvodniť – v prípade, že by Majster potreboval zdôvodnenie – zvláštne popretie toho istého diela *De vulgari eloquentia*, kde Alighieri naznačoval potrebu, prostredníctvom umenia, umelej obnovy pôvodnej neporušiteľnosti, zaručenej románskemu jazyku len gramatikou, ako sa to deje v prípade toho, čo nazýva *vznešený ľudový jazyk*.

V Danteho aplikácii samotnej lingvistiky je privilegované práve používanie jazyka, viac než pravidlá, ktoré ho kodifikujú: dôkazom toho je skutočnosť, že *Božská komédia* sa odvažuje byť výzvou každému predchádzajúcemu lingvistickému kódexu, keď sa uchýľuje k detinským výrazom „mama“ a „tata“ („*mamma* a *babbo*“), hoci predtým bolo samotným Dantom vyhlásené za neprípustné, aby boli vložené do „vznešeného ľudového jazyka“, lebo ich používali deti.

Teraz tieto dokonca prispievajú k definícii samotného jazyka *Komédie*: „Veď sú to nie už na žart podujatia; / vyobrazíť dno sveta nevídané / mohla by reč, čo volá, ‚mama‘, ‚tata‘? (Peklo XXXII, 7 – 9). [Nejedná sa o to, aby sa vzalo na ľahkú váhu také podujatie ako je popísať, čo je dnom celého vesmíru, používajúc základný a inštinkatívny jazyk detí (ktorý volá mama alebo tata)].

⁵⁶ ALIGHIERI, D.: *De vulgari eloquentia*. I, IV.1. Milano : Garzanti, 2005.

⁵⁷ Porov. CICCUTO, M.: *La parola che salva: per un ritratto di Dante filosofo del linguaggio*. Quaderns d'Italia, č. 18, 2013, s. 74.

Ten istý postup aplikuje Dante na iné výrazy, ktoré sú tiež definované ako úplne detinské: „papa-hama“ („*pappo*“) a „peniažky“ („*dindi*“) v stati Očistec XI, 105; alebo „*donna Berta*“ (Raj XIII, 139). Táto slúžila v latinskom traktáte ako príklad neuhladeneho rozprávania⁵⁸ a preto by takéto výrazy, samé o sebe, boli úplne nevhodné na to, aby sa objavili v kontexte posvätnosti eposu: ale práve tu *Komédia* stavia na úplne pozemskom princípe „potešenia“, ktorý podporuje dokonca Vergílius v stati Očistec XXVII, 131, keď sa obracia na Danteho a vyzýva ho presne týmito slovami: „Umením, umom viedol som ťa cez tie / zrázy, nech teraz vodcom ti je tvoje potešenie.“ A potešenie je to najbezprostrednejšie ľudské, čo patrí k ľudskej skúsenosti!

Aby sme mali aspoň nejakú potuchu o osvietení, ktoré básnik týmto priniesol nielen literatúre alebo lingvistike ako takým, ale aj univerzálnej kultúre, môže tu stačiť jednoduchý „augenblick“ do slovníkov niektorých jazykov, čo najviac odlišných od seba. Takmer vo všetkých jazykoch sveta „mama a tata“ znejú prakticky rovnako, s výnimkou, samozrejme, baskičtiny a ugrofínskej skupiny.

Vysvetľujúce teórie tohto prekvapivého fenoménu môžu byť iste rozličné, ale pre „profánne“ ucho nebude ťažké uznať, že tie dva termíny majú pôvod, ktorý ich spája, dalo by sa povedať nerozlučiteľne, s ľudskou kultúrou ako takou, tak, ako sa táto vyjadruje na všetkých zemepisných šírkach planéty.

Vo francúzštine sa „mama a tata“ povie „maman“ a „papa“; v taliančine „mama“ je „*mamma*“, v češtine „*máma*“ a v angličtine „*mom*“, zatiaľ čo „*dad*“ je „*tato*“, pričom fonetika je podobná písmenu „b“ v talianskom „*babbo*“. V albánčine sa mama povie „*mamaja*“ a tata je „*babi*“. Ak by sme sa však chceli vyštverať na vrchol indoeurópskeho rodostromu, za ktorý sa považuje germánsky jazyk, ktorého vetvou je nórcina, aj tam sa „mama“ a „tato“ povie „*mamá*“ a „*pappá*“.

Vec začína byť zaujímavá, keď sa priblížime k hindčine, kde sa mama povie „*माँ, maan*“ a tata „*पापा, paapa*“, ako aj v Bangladéši, tam sa hovorí „*মামা mā mā*“, „*বাবা bā bā*“. Okrem toho všetci vieme, že v hebrejčine sa tato prekladá „*אבא abba*“, zatiaľ čo „*bapak*“ je tato v indonézštine a malajzštine, kým v africkej svahilčine sa hovorí „*mama*“ a „*baba*“. A čo povedať, ak zistíme, že aj v mandarínčine je mama „*妈妈 – mama*“ a tata „*爸爸 – baba*“? Podobne aj v arabčine: mama je „*والدتك mama*“ a tata „*أبي baba*“.

V jazyku ostrovov Fidži mama a otec sú „*nana*“ a „*tata*“, podobné eskimáckym výrazom „*anana*“ a „*ataata*“ alebo jazyku domorodých ľudí Pipil zo Salvadora, ktorý vyslovujú „*naan*“ a „*tatah*“, kým v Ekvádore kečuánčina používa termíny „*mama*“ a „*taita*“.

Je zaujímavé natrafiť v gótskom jazyku práve na koreň „*atta*“ (otec), pravdepodobne získaný z barbarských nájazdov raného stredoveku. Heslo „*atta*“ nachádzame v *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*⁵⁹, v ktorom Charles du Fresne, sieur du Cange (1610-1688), zhromaždil stredoveké ľudové výrazy, pripojac k nim poznámky v latinčine: „*atta: vox ergo vulgaris apud Gothos, ut notant ibi docti Hagiographi*“ (1883-7).

⁵⁸ ALIGHIERI, D.: *De vulgari eloquentia*. II, 4.

⁵⁹ DU CANGE et al.: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort : L. Favre, s. 1883 – 1887.

Koreň citovanej fonémy a s ním aj celá jej sugestívna antropológia, je ľahko vystopovateľná aj v starej gréčtine: „*ἄττα, otec vo vyššom veku*“, ale nachádza sa tiež v spisoch Filastria z Bresce (+ 387), zozbieraná v citovanom *Glossariu*: „*Puella patri gaudendo innuens, vulgari voce aiebat: Atta, da mihi frustem, ut ambulem*“ [Dievča sa obrátilo s radosťou na otca a ľudovým jazykom povedala: „Atta, daj mi palicu, aby som mohla chodiť“]⁶⁰. A potom ďalej, až kým prídeme k Edmondovi De Amicisovi, talianskemu spisovateľovi, ktorý žil v rokoch 1846 – 1908, ktorý hovorí v poviedke *Ošetrovateľ z Tata* („*L’infermiere di Tata*“) o synovi, ktorý stretáva chorého otca v nemocnici a hovorí mu: „Tata, môj tata“ (*Tàta, tàta mio!*)⁶¹.

Dante, ako skvelý intelektuál, by sa určite tešil lingvistickému majstrovstvu, vyhradenému bádateľom keď nachádzajú výraz „tata“ už v latinskej literatúre Terenzia Varroneho (116 pred Kristom – 27 po Kristovi), ktorý v knihe *Liber educandis* 14, 1 (jeden z jeho slávnych *Logistoricov*), kde pojednával o vzdelávaní detí, píše „*cum cibum ac potionem buas ac poppad vocent (parvuli), et matrem mammam, patrem tatam*“ [keď piješ a saješ jedlo a kašičku, malí volajú matku *mamma* a otca *papà*]⁶².

Sme teda pred skutočnou lingvistickou „ekuménou“, ktorá si zasluhuje rôzne prístupy. Roman Jakobson v roku 1959 priradil slová „mama“ a „tato“ „k prvým fonetickým artikuláciám novorodencov, ktorí začínajú robiť „skúšky“ z hovorového jazyka. Prvý teda vychádza zvuk „aa“, najľahší na vyslovenie: stačí otvoriť ústa a vydýchnuť, kým pauzy sú označené (ako sa stáva dospelým) „mm“. Opakujúce sa ma-ma si ten, čo sa o dieťa stará – v tomto veku matka – interpretuje ako slovo „mama“. Dospelý dáva sémantický význam a vracia malým slovo s významovým nábojom. Vývin vedie dieťa v ďalšej fáze k tomu, že vydáva nový zvuk, vychádzajúc z toho, ktorý si osvojil so zavretými perami (fonéma „mm“), s dychom, ktorý ich otvára a vytvára „p“ (alebo „b“) a dvojicu „d“ a „t“, ak sa jazyk opiera o podnebie. Prečo sa tento zvuk priraďuje k otcovi? Lebo je to druhá osoba po matke v bezprostrednej blízkosti, aj keď v skutočnosti sa bábätká len hrajú s ústami, aby zistili aké zvuky dokážu vydať.“⁶³

Táto jazyková dokumentácia ukazuje hĺbku argumentácie diela *Hostina*, zmienennej vyššie a prekvapujúcej nás hĺbkou pochopenia toho, čo je ľudské. Ona viedla Jacquesa Lacana (1901 – 1981), francúzskeho psychiatra a psychoanalytika, zvlášť citlivého na náboženský fenomén, ktorý cez jazyk definuje samotnú ideu „subjektu“. „Tá sa rozumie vždy v zmysle – zmenenom lingvistikou a de Saussurom – ‚hovoriaceho subjektu‘, teda subjektu, zachyteného v jeho prelínaní so signifiantom ako absolútna podmienka subjektivity vo všeobecnosti. Tento predpoklad, ak sa prenesie späť na pole psychoanalýzy, znamená to, že neexistuje oblasť túžby a preto nie je, správne povedané, žiadny ‚fenomén existencie‘, iba ak v rámci dimenzie, ktorú by sme mohli

⁶⁰ UNIVERSITÄT ZÜRICH: *Corpus Corporum. Repositorium operum latinorum apud Universitatem Turicensis*, http://mlat.uzh.ch/MLS/info_frame.php?w=Attis.

⁶¹ DE AMICIS, E.: *Cuore. Libro per ragazzi*. Milano: Fratelli Treves Editori, 1889, s. 125.

⁶² VARRO, M. T.: *I Logistorici varroniani*. Padova: Tip. Del Messaggero, 1937.

⁶³ PERSISSE, M.: *Perché si dice “mamma” e “papà” in (quasi) ogni lingua*. 16 ottobre 2015. In: <https://www.gqitalia.it/news/2015/10/16/perche-si-dice-mamma-e-papa-quasi-ogni-lingua>.

definovať ako „pôvodne lingvistickú“, teda určenú Druhým ako miesto slova a preto založenú na súhrne symbolického poriadku ako príčinného poriadku subjektu.“⁶⁴

Práve toto nachádzame v XIII. kapitule *Hostiny*, kde Dante zdôvodňuje svoju lásku k ľudovému jazyku, pretože ten vstúpil spolu s ďalšími faktormi do určovania jeho komplexnej osobnosti: „Tento môj ľudový jazyk bol jednotiacim prvkom mojich rodičov, ktorí ním hovorili [a nepoužívali iný jazyk], ako oheň pripravuje železo kováčovi, ktorý robí nožik; lebo je zjavné, že mal podiel na mojom zrození a tak je určitou príčinou môjho bytia.“⁶⁵ Táto zmienka o neoddeliteľnom jednotiacom a plodiacom význame manželskej lásky ukazuje že aj to, čo je samo o sebe nevysloviteľné „*magnum sacramentum*“ (Ef 5, 23), potrebuje slovo ako miesto, kde sa ja deje ako subjekt a ako subjekt sa dáva, prijíma a teda sa neustále deje ako tajomstvo sloby „danteovsky“ na ceste.

Balthasar právom zdôrazňuje vedomie, ktoré mal Dante, že je „zákonodarcom živej kultúry, ako ním bol Vergílius pre antický Rím. Preto potrebuje mať všetky znalosti svojej doby a dať ich do služby svojmu podujatiu a nie svoje podujatie do služby týmto znalostiam. Dante ukazuje na dejiny a svojou voľbou ľudového jazyka sa cíti zodpovedný pred ľudom.“⁶⁶ Je to zodpovednosť, ktorá prechádza celým Danteho literárnym dielom a presahuje toto dielo v osobnom svedectve viery a civilnej angažovanosti, aby premenila „záhon, čo nás tak ukrutnými čini“ (*Raj XXII 151*) na „nový stav harmónie, pokoja a šťastia.“⁶⁷

Stojíme pred perspektívou existenciálnej povahy, znázornenej symbolom cesty, ktorá sprevádza celú jeho literárnu tvorbu. Tým, že použil nižší a pokornejší štýl, ako vysvetľuje v *Liste Cangrandemu*⁶⁸ („*remissus est modus et humilis*“), by sa na prvý pohľad zdalo, že Dante sa odvoláva len na používanie talianskeho jazyka. Ale nie je to tak. Skôr, ako tvrdí Erich Auerbach, sa Dante odvoláva na „výber nižších výrazov a na veľmi zvýraznený realizmus v početných častiach eposu“⁶⁹, ktorý, ako sme videli vyššie, samotný autor nemá ťažkosť definovať ako „posvätný“.

Je teda potrebné, aby aj každý prístup k danteovskej lingvistike, aby bol primeraný, mal vlastný teologický základ, ktorý ponúkne bádateľovi pozorná analýza a porozumenie vzťahu medzi kresťanským duchom a oddeľovaním literárnych žánrov vlastných klasickej výrečnosti, ako dozrievala v patristickej tradícii vo všeobecnosti a konkrétne vo svätom Augustínovi. Pre biskupa z Hippa námet na hovorenie je vždy veľký, aj keby sa jednalo o veľmi malé veci: „Pohár čerstvej vody je malá a nízka vec (*minimum aliquid atque vilissimum*), keď sľubuje, že kto ho dá poslednému zo svojich služobníkov, nepríde o svoju odmenu? (...) Nestalo sa nám azda pri rozpráva-

⁶⁴ CIAPPA, A.: *Linguaggio e fantasma nell'opera di Jacques Lacan*. Tesi dottorale, Università degli Studi "Federico II", Facoltà di Lettere e Filosofia, Dottorato in Scienze Filosofiche, XIX Ciclo, 2006 – 2007, s. 4.

⁶⁵ DANTE, *Convivio*, I, 13, 4.

⁶⁶ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 22.

⁶⁷ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 1.

⁶⁸ ALIGHIERI, D.: *Epistola a Cangrande della Scala*, n. 31. Firenze: Giunti 1995.

⁶⁹ AUERBACH, E.: *Studi su Dante*. 10. vydanie, Milano : Feltrinelli Editore, 2021, s. 168n.

ni ľudu o tejto téme, keď Boh bol v našich slovách, že z tejto čerstvej vody vyšlo niečo ako plameň, ktorý strhával studené srdcia ľuďi k skutkom milosrdenstva, s nádejou na nebeskú odmenu?⁷⁰ Nechať dozrieť toto vedomie nebolo iste ľahké.

Iste, to „vznešené“ v *Komédii* je vlastného druhu, zahŕňa tie nízke veci konkrétneho života tak, ako sú potvrdené a vykúpené v kresťanskej udalosti a ako ich praktizuje ľudové kresťanské umenie, v liturgickom divadle a v katedrálach počnúc od konca 11. storočia. Kristove dejiny, spolu so „štýlom“ Svätého Písma vo všeobecnosti, ponúkajú Danteho poetike základné prvky, z ktorých sa skladá.

Ako je známe, v Písme je tento termín *hapax*, ktorý sa objavuje v slovnej forme len vo Fil 2, 7 a označuje „vyprázdnenie“, ktoré Kristus vykonal, keď vstúpil do tohto sveta. Takéto vyprázdnenie – to isté vyprázdnenie, ktoré, ako sa zdá, poznačilo koniec Balthasarovho života – premieta švajčiarsky teológ do večnosti; ako „štýl“ osôb Trojice, ktoré sa vyprázdňujú a „vyvlastňujú“ navzájom. V tomto zmysle sa teda Kristova kenóza predkladá ako historický prejav večného „štýlu“, ktorý zodpovedá samotnej Božej podstate.

„Štýl“: je to teologická kategória natoľko charakteristická v Balthasarovi, ktorého by sme mohli nielen ako teológa, ale aj ako spoľahlivého germanistu považovať určitým spôsobom za Danteho kolegu. Táto kategória označuje takú formu vstupu Boha do ľudských dejín, ktorá plodí túto radikálnu novosť, presne identifikovanú božskou kenózou, teda samovyvlastnením sa Boha v opozícii ku svetskej schéme privlastnenia a nadvlády.

Pod kenózou sa teda rozumie, že prítomnosť Boha v dejinách má dvojakú dramatickosť: predovšetkým tú, ktorá je vnútorná samému Bohu a jeho slobodnému rozhodnutiu, vďaka ktorému sa „*zriekol seba samého, vzal si prirodzenosť sluhu, stal sa podobný ľuďom a podľa vonkajšieho zjavu bol pokladaný za človeka, uponížil sa, stal sa poslušným až na smrť, až na smrť na kríži*“ (2 Fil 2, 7 – 8), podľa vnútornej racionálnosti, zjavenej v „*propter nos homines et propter nostram salutem*“ nicejsko-carohradského vyznania viery; ale potom aj v tom, čo je apelom na svedomie človeka, aby odpovedalo na božské zjavenie.

Inými slovami, keď Boh vstupuje do dejín, ustanovuje „nový prípad“, ktorý je neúprosnou výzvou pre ľudskú slobodu, ako protiklad každej nožnej línii „anonymného kresťanstva“, ľahostajného a transcendentálneho.

Preto keď Boh vstupuje do sveta a predovšetkým keď zomiera ako ten, ktorý sa za ľuďi stal hriechom (porov. 2 Kor 5, 21), jeho „činnosť“ sa predstavuje vo forme „drámy“, ktorá vyžaduje a očakáva od človeka súčinnosť. Kríž sa tak stáva miestom veľkého odhalenia „kristickej kenózy“ a teda „slávy“, nakoľko je jasnou a oslepujúcou žiarou a samotnou „formou“ Boha, ktorý sa práve v božskej ľudskosti Ježiša objavuje v dejinách a dáva sa človekovi. V Kristovi, v jeho kríži, to vznešené z božskej slávy dostáva črty autentickéj kenotickej slávy.

Kristov príbeh, jeho umučenie, smrť a zmŕtvychvstanie zmenili koncept „vznešeného“, ktorý kresťanský stredovek prijal od grécko-rímskeho klasicizmu, a vyžadovali plné kultúrne a umelecké docenenie realistickej a kristologickej pokory tak, ako sa ukázala na kríži.

Auerbach pokračuje: „Čím viac sa tento [Kristov príbeh] stáva populárnym a známym všetkým, tým viac sa rozvíja a znova rozkvitá jeho pôvodný realizmus, intímne zviazaný s jeho vznešenosťou.“ Fakticky sa nejednalo o cestu bez prekážok, aj preto, že vo svojej konfrontácii s klasickou kultúrou muselo kresťanstvo každodenne zápaŕsiť „s nechuťou a zdesením racionálnych a vzdelaných ľudí, ktorí žili v dobrej a zdravej grécko-rímskej tradícii.“ V tomto kontexte treba aj pochopiť „postoj mnohých Otcov, ktorí hľadali kompromis tým, že viac alebo menej prispôbovali ich spôsob písania klasickým zvyklostiam“, aj keď treba uznať, že „tendencie skryť alebo zmierniť pokoru a realizmus tohto [Kristovho] života a predovšetkým jeho umučenia nemali trvalý úspech v západnej cirkvi.“⁷¹

Toto teda nachádzame v *Komédii*, nie menej než v *Hostine*: ľudový realizmus umenia a literatúry, ktoré rozkvitli v Európe počnúc od 12. storočia, „kde sa nachádza hlboko cítená a úžasne vyjadrená veľká kresťanská antitéza vznešeného a pokorného.“⁷²

Naozaj, aj z lingvistického hľadiska sa môže *Komédia* zadefinovať ako „zázrak ľudského zmyslu, zaznievajúci odinokadiaľ, ktoré sa rozprestiera k hraniciam jeho bytia v biologických a fyzických prvkoch, v pôvodných kozmických javoch, v prvotných formáciách hmoty: „takže praskanie zeleného polena, vloženého do ohňa, bublanie bublín na hladine vody, prach v slnečnom lúči, šumenie vody, otáčanie mlynskeho kameňa, praskanie plameňa, vznik dúhy, svit hviezdy, sa môže pretvoriť do fenoménu ľudskej dejinnosti: zázrak ‚svätej básne / k nej zem i nebo prikladajú dlane‘ (*Raj XXV, 1 – 2*).“⁷³

6. „Historia Beatricis“ – „Historia Dantis“: *locus theologicus*

Aj keď len *en passant*, už vyššie bola príležitosť označiť v Beatrice nosný pilier *Komédie* a ukázala sa jej identita, ktorú epos stanovuje medzi Beatrice ako nebeskou postavou, ako sa zjavuje „pútnikovi“ v speve XXX, 34 – 39 Očistca, uprostred mnohých anjelov, a mladou florentankou, s ktorou sa básnik stretol prvýkrát, keď nemala viac než deväť rokov a on desať: „Tu už môj duch, čo také dlhé časy / nezmietať sa sťa v prudkom vlnobití / pod príbojom jej zdrvivúcej krásy // hoci jej zrak je pod závojom skrytý, / no čaromocou, čo z nej do mňa vniká, / zas veľkú silu dávnej lásky cíti“ [prešlo už veľa času (desať rokov od smrti Beatrice v roku 1290), odkedy som pred ňou ostával bez slov, trasúc sa a so zlomeným srdcom, ale teraz, bez potreby, aby mi moje oči zjavili viac (než to, čo som už videl), pre ten skrytý pôvab, ktoré z nej vychádzal, som cítil, že môj duch bol uchvátený nepotlačiteľnou silou dávnej lásky].

Aj keby sa v dvoch citovaných trojveršiach jednalo len o extrémny autobiografický realizmus, bolo by to pre danteovskú kritiku dostatočné na to, aby oslobodila *Komédiu* od celej tej ideologickej záťaže, ktorá na ňu bola naložená. Vskutku, počas rokov bolo toto majstrovské dielo najväčšieho básnika zavalené toľkými omylmi, že

⁷¹ AUERBACH, E.: *Studi su Dante*. 10. vydanie, Milano : Feltrinelli Editore, 2021, s. 173.

⁷² AUERBACH, E.: *Studi su Dante*. 10. vydanie, Milano : Feltrinelli Editore, 2021, s. 175.

⁷³ FERRARIO, E.: *Il linguaggio nel XXVI canto del Paradiso*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*. I, Modena : Mucchi, 1989, s. 559 – 579.

„je ťažké pochopiť“⁷⁴ ako Beatrice mohla byť iba zredukovaná na úbohú alegóriu, aj keď z nebeského sveta, milosti alebo samotnej teológie.

Ako všetci vedia, dcéra Folca Portinariho (1266-1290) stretla Danteho, keď mal on desať rokov, zatiaľ čo ona o jeden menej. Po jej smrti, vo veku len 24 rokov, jej Dante venoval dielo *Nový život*. Vo svetle týchto veršov, spolu s Máriom Pazzagliom (1925-2017) – autorom smerodajných *Dejín talianskej literatúry*, na ktorých sa formovali celé generácie študentov, aj my môžeme povedať, že: „*aj keď sa vlastný príbeh meria tými, ktorí sú pre kresťanské svedomie vzorom každého bytia a stávania sa, jednako, vkladajúc svoju reč, s plným a niekedy polemickým vedomím, do dobre definovanej výrazovej tradície, si on [Dante, pozn. red.] vyberá pôvodne inú cestu: cestu dejín. Od dejín zobrazených v knihe, od ich nasnímania a spolu-rastu v čase a priestore sa rodí Danteho osobnosť, nakoľko slová pamäti (básne a idey alebo zobrazenia, ktoré sú s nimi spojené a vychádzajú z reálnej skúsenosti) teraz poznačujú vedomé prijatie, zo strany auctora, osudu, ktorý agens len hmlisto tušil: osudu paradigmatickej lásky, ale vždy plod biografickej a intelektuálnej konkrétnej skúsenosti a básnického povolania, ktoré sa teraz definuje v exemplárnosti knihy ako sumy a integrácie života a poznávania. Rovnako sa v dejinách a osude definuje osobnosť Beatrice, symbol najvyšších aspirácií ducha básnika, ale aj osoba, ktorú stretol a miloval v čase mladosti.*“⁷⁵

A takou pre neho zostala až do existenciálneho prijatia rozmeru celku. V tomto ohľade mi dovoľte krátku filozofickú odbočku, aby som vysvetlil dôvod, pre ktorý sa v hodnotení udalosti s Beatrice v Danteho živote použila príslovka „existenciálne“. Nie je to náhodné.

Slovom „existenciálne“ som mal v úmysle špecifikovať, na prvom mieste v súvislosti s fenomenológiou Edmunda Husserla (1859-1938), spôsob, akým sa ľudská existencia ukazuje bezprostredne ľudskému vedomiu. Ale odvolával som sa aj na chápanie tejto pravdy, ktoré mala už stredoveká filozofia, špeciálne tá tomistická. Vedomie seba tu znamená poznať pravdu o nás. Viac než akýkoľvek naivný realizmus a zároveň bez tieňa idealistického prekročenia hraníc môžeme povedať, že keďže ja som úkon, v ktorom existencia dáva seba samú ako predmet, v ja sa zjavuje identita mysliačeho a mysleného.

Preto byť vedomí seba samých podľa pravdy toho, kým naozaj sme, znamená dosiahnuť „transcendentálne dobro“, teda to najlepšie z našich možností, čo znamená, inými slovami, existovať lepším spôsobom. Na druhej strane „*Cítiť, že existujeme dobrým spôsobom, je vrcholne príjemné*“⁷⁶ (Tomáš Akvinský, in *IX Ethic.*, lect. 11, n. 1908). To je dôvod, pre ktorý radosť a potešenie vychádzajú z vnímania vlastnej existencie a vlastných činností ako niečoho vnútorne dobrého a preto oceniteľného a žiaduceho.

Oceniť niečo ako dobré znamená milovať to. Predovšetkým láska k sebe samým sa prejavuje – existenciálne – pri stretnutí s druhým. Tejto „metafyzickej teóreme“

⁷⁴ GUARDINI, R.: *Dante*. Brescia : Morcelliana, 1967, s. 68.

⁷⁵ PAZZAGLIA, M.: *Vita Nuova*. Enciclopedia dantesca. Treccani, 1970. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/vita-nuova_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vita-nuova_(Enciclopedia-Dantesca)/).

⁷⁶ D'AQUINO, T.: in *IX Ethic.*, lect. 11, n. 1908, in *Decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino : Marietti, 1986.

sa venuje Aristoteles práve v traktáte o priateľstve *Etika Eudémova*, kde sa hovorí, že spolu-vnímať a spolu-chápať, teda vnímať a chápať spolu, je špecifická forma života.

Týmto nám Aristoteles jasne napovedá (porov. *Etika Eudémova*, VII, 1244 – 1245), že citované úkony – ak je ten druhý priateľ a tým ho vnímame ako „iného seba“ – tvoria vznešenejší úkon vnímania seba a poznávania seba, ako aj vyšší spôsob žitia vzhľadom na samotársky život, vedomý si seba a milujúci seba: „*Vnímať a poznať priateľa je následne nutne spôsob, ako vnímať a poznať seba samých*“ (*Etika Eudémova*, VII, 1245 a 35)⁷⁷. Teda priateľstvo vedomé si seba samého je vyšší spôsob, ako si byť vedomí seba.

Toto sa stalo Dantemu v jeho vzťahu s Beatrice, čo je dôvod, dávajúc za pravdu Francescovi Mazzonimu (1925-2007) – jednému z najplyvnejších talianskych filológov, vrcholného znalca Danteho –, pre ktorý aj my tu, keď uvažujeme o celej Danteho ceste od *Nového života* až po *Komédiu*, môžeme potvrdiť, že „*historia Beatricis*“ sa v skutočnosti rieši v autenticknej „*historii Dantis*“, ako sa predtým povedalo, viac a skôr v existenciálnom zmysle, než v biografickom! Môžeme to potvrdiť aj v súlade s originálnejším tomizmom, pre ktorý „*In hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur*“⁷⁸ (*Život človeka spočíva v náklonnosti, ktorá ho principiálne podopiera a v ktorom nachádza svoje najväčšie uspokojenie*).

Mazzonihho sugestívny záver by určite zdieľal aj Guardini, keď píše, že: „*Ona [Beatrice, pozn. red.] bola pre neho všetkým [pre Danteho] až do konca života, aj v poézii, zálohou a pripomienkou vyšších skutočností, ideál krásy, ale bez toho, aby niekedy prestala byť konkrétnym živým stvorením, ktorým bola.*“⁷⁹

Aby sme pochopili teologický dosah – lebo o to sa jedná v tejto *lectio* – tejto existenciálnej súvislosti, môžeme sa odvolať na prítomnosť „milosti“ v *Komédiu*, s celým jej teologálnym určením. A pre Danteho milosť je práve „Božia milosť“.

V školastickej teológii je milosť nadprirodzený dar, ktorý Boh udeľuje rozumnému stvoreniu, v ohľadom na večný život⁸⁰. Keďže je „pomáhajúca“ (Boží vplyv na konkrétny úkon) a „posväcujúca“ (ako Boží dar, teda posväcujúci) a robí človeka účastným na Božej prirodzenosti, podľa náuky svätého Pavla milosť ustanovuje v človekovi nový aktívny princíp, ktorý pozdvihuje ľudské schopnosti do nadprirodzeného poriadku, ktorý je jeho vlastným cieľom.

V tomto zmysle „*milosť predsedá poetike cesty negatívnej skúsenosti Pekla, ktorá zvyrazňuje deformačné a perverzné následky, ktoré vytvorilo tvrdohlavé odmietanie milosti vo večnom zatratení duší, v Očistci pokračuje skúsenosťou návratu, podporeného nádejou a osvetleného istotou očakávania, a v Raji završuje slávnym triumfom blažených duší, ktorý je samotným triumfom Božej milosti, ktorá podporuje vznešený výstup k večnej radosťi s Bohom.*“⁸¹

⁷⁷ Porov. SANGUINETI, J. J.: *La consistenza ontologica della coscienza nel pensiero classico*, Pontificia Università della Santa Croce, 2012. In: http://archivio.pusc.it/sites/default/files/fil/conv2012/doc/SANGUINETI_relaz_IT.pdf.

⁷⁸ SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*, II IIae, q. 179, a. 1.

⁷⁹ GUARDINI, R.: *Dante*. Brescia: Morcelliana, 1967, s. 68 – 69.

⁸⁰ Porov. SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 110 – 111.

⁸¹ CONSOLI, D. – CIOTTI, A.: *Grazia*. Enciclopedia Dantesca, Treccani, 1970. In: https://www.treccani.it/enciclopedia/grazia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

Celá cesta danteovského humanizmu, od *Nového života* až po *Komédiu*, je založená na „milosti“ a toto sa deje práve cez osobu Beatrice. Od nej – ktorá pre Danteho zahŕňa samotnú možnosť zachránenej existencie, teda milosti – sa rozbieha autentický proces cesty askézy, ktorý Danteho pohne k intelektuálnemu a existenciálnemu znovuoobjaveniu Božieho života v ňom: „Ten lúč jej ligotavý, jej vševidiace oko vo výšine / ti cestu žitia pravdivo raz zjaví! (Peklo X, 130 – 132) [Keď budeš pred sladkým a jasným pohľadom tej, ktorej pekne oči všetko vidia, lebo v nej sa odráža Boží pohľad, ktorý všetko obsiahne, potom poznáš kurz, ktorý máš zvoliť v živote pre výstup k Bohu].

Milosť, podľa Danteho a podľa celej katolíckej tradície, má vo vtelení Slova nielen svoj obsah, ale aj metódu. Ako Kristovo človečenstvo je prostredníkom spásy, to isté poslanie je zverené spoločenstvu svätých, „skutočnému základu *Božskej komédie*“, ktoré takto označuje Balthasar.⁸²

Ako Božia milosť dosahuje ľudstvo cez Máriu, Prostredníčku všetkých milostí, tak sa tomu deje aj cez tieto osobnosti, veľké a malé – „svätých vedľajších dveri“ alebo „strednej triedy svätosti“ – tak ich zadefinoval Svätý Otec František v Apoštolskej exhortácii *Gaudete et exultate* – ktoré boli v dejinách spásy sprievodcovia, orodovníci, šampióni, v ktorých je charakterizované celé spoločenstvo božskej lásky: „*Nik sa nespasí sám ako izolovaný jedinec, ale Boh nás povoláva s tým, že berie do úvahy zložitú spleť medziosobných vzťahov, ktoré sa vytvárajú v ľudskom spoločenstve: Boh chce vstúpiť do ľudovej dynamiky, do dynamiky ľudu.*“⁸³

Čo sa týka ľudu, Dante rozoznáva na svojej ceste neuveriteľnú a vznešenú milosť a svoje svedectvo o nej zveruje mnohým výrazom „*svätého veriaceho Božieho ľudu*“⁸⁴. Nachádzame Sapiu, sienskú tetu Provenzana, hrdinu siensko-ghibellínskeho víťazstva v Montaperti (1260) proti florentským Guelfom. Básnik jej vysvetľuje, že prechádza živý tú cestu v kráľovstve na druhom svete: „Och, to je tu vec taká neslýchaná / i veľký znak, jak Boh ťa ľúbi veľmi“ (Očistec XIII, 145 – 145 [toto je prekvapivá vec, ktorá svedčí, že Boh ťa má rád].

Potom, medzi inými, aj Cacciaguida: „*O sanguis meus, o superinfusa / gratia Dei, sicut tibi cui / bis unquam coeli ianua reclusa?*“ (Raj XV, 29 – 30) [Ó moja krv, o prehojná, vliata Božia milosť, komu ako tebe sa dvakrát otvorila brána Raja?], až kým sa samotná Beatrice nezapojí do tejto témy: „A Beatrice započne: ‚vzdaj vďaku, / vďaku vzdaj Slnku anjelov, čo vďačne / zreteľné slnce javí tvojmu zraku‘“ (Raj X, 52 – 54) [Ďakuj, povedala Beatrice, Bohu, duchovnému slnku, čo osvecuje anjelské mysle, a že k tomuto materiálnemu slnku, vnímateľnému zmyslami, ti dal milosť vystúpiť].

„Syn milosti“ (Raj XXXI, 112) [Syn znovuzrodený milosťou], tak volá Danteho aj svätý Bernard. Dante nám oznamuje dve špecifické veci:

Prvá: na základe tejto milosti bola Dantemu zaistená spása, ako vyplýva zo slov, ktoré svätý Tomáš Akvinský adresuje básnikovi: „keď v tom už začne jedno z nich: ‚Ak Boží / lúč milosti, čo pravú lásku rozžne, / ktorá sa potom milovaním množí, //

⁸² VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid: Ediciones Encuentro, 1995, s. 54.

⁸³ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Gaudete et exultate*, čl. 7.

⁸⁴ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Gaudete et exultate*, čl. 6.

znásobením plá v tebe až tak zbožne, / že vedie si ťa po rebríku hore, / ním bez stúpania schádzať nie je možné“ (Raj X, 82 – 87) [Keď som zo stredu jedného z tých svetiel počul tieto slová: keď lúč Božej milosti, vďaka ktorej sa zapalauje skutočná Božia láska, ktorá potom milovaním rastie, zažiarí v tebe toľká hojnosť, že ťa povedie hore po tých nebeských schodoch, po ktorých nikto nezostúpi bez toho, aby mal túžbu znovu vystúpiť, v zmysle, že komu bolo udelené nevýslovné privilegium mať skúsenosť Boha (ako svätému Pavlovi a, v básnickej transfigurácii, samotnému Dantemu), stane sa novým stvorením, ktoré žije len pre to, aby sa vrátilo a tešilo sa z neho].

Druhý aspekt, na ktorý nás Dante žiada obrátiť pozornosť, je, že aj milosť udeľená Dantemu vychádza, ako každá milosť, od tej, ktorá bola lonom vtelenia Boha: „Pani, tak plá, moc takú má tvoj zreteľ, / že kto chce milosť bez teba, ó, svätá, / chce, aby v túžbach bez krídel k nej letel. // V tebe je súcitiť, láskavosť je v tebe, / veľkosť i dobro, koľké od ich zrodu / v stvoreniach všetkých sústredilo nebe“ (Raj XXXIII, 13 – 15; 19 – 21 [Pani, si také veľká a pri Bohu toľko zmôžeš, že ktokoľvek by chcel milosť a k tebe sa neutiakal, jeho túžba padne do prázdna... V tebe je milosrdenstvo, zľutovanie, veľkodušnosť; v tebe sa zhromaždilo všetko, čo je dobré v stvoreniach]).

Vložená do tejto znamenitej ekleziologickej perspektívy, Beatrice vykazuje mimoriadnu teologálnu konzistenciu, z jednej strany vracajúcu jej osobe všetku jej očarujúcu skutočnosť, ktorá ide nad rámec alegórie alebo symbolizmu, v ktorých bola príliš dlho zovretá, ale ktorá, zároveň, oslobodzuje celú *Komédiu* od toho, aby bola zredukovaná na jeden z mnohých románov dvornej literatúry 13. storočia alebo na neskutočné dobrodružstvá každého času.

Naopak: „*Komédiu* je existenciálna teológia“⁸⁵, kde „*reálna skutočnosť kresťanskej milosti*“⁸⁶ robí z konkrétnej ľudskej existencie autentický *locus theologicus* a teda priznáva dejinám celú hodnotu a dôkaznú aj argumentačnú silu, ktorú má teológia⁸⁷.

V brázde, ktorú začali veľkí majstri pokoncilovej teológie ako Lubac, Rahner a Balthasar, si môže teologická veda, ktorá sa stala indukčnou a konkrétnou, otvoriť cestu cez plytký dualizmus, vymedzeného medzi racionálno-vedeckým a citovo-biografickým rozmerom, vďaka prínosu, ktorý vo svetle archetypovej funkcie svätosti prichádza chápaniu viery z prelínania sa biografie a teológie:⁸⁸ teda práve Dante a Beatrice.

Cui prodest? Jednako prvé ovocie tejto existenciálnej teológie nám prichádza práve z jej odrazu v pastorálnej činnosti Cirkvi a jej Magistéria. Už sa nejedná o odovzdávanie náuk spracovaných predtým, ale o „*počúvanie toho, čo žiada človek, spojenie sa s ním v jeho hľadaní odpovedí a v daní sa mu k dispozícii pre pomoc v jeho problémoch.*“⁸⁹

⁸⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid: Ediciones Encuentro, 1995, 54.

⁸⁶ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid: Ediciones Encuentro, 1995, 59.

⁸⁷ Porov. CANO, Mechor: *De locis theologici*. (vydanie pripravené J. Beldom Plansom), Madrid: BAC, 2006, L. XI, 3, 559 a 567.

⁸⁸ Porov. LOMBARDA, Giovanni: *La santità vissuta come "locus theologicus"*. Milano: Glossa, 2006.

⁸⁹ CONGAR, Yves a iní: *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: C. Lohé, 1970, 14.

7. „Ó ty“, zjavenie cirkevného ja

Pre Danteho znamená Beatrice, v teologickom zmysle „legitímnej cesty – jedinej účinnej cesty k tajomstvu“⁹⁰, jeho vzor. Na základe vtelenia, v ktorom Boh, bez toho, aby prestal byť tajomstvom, sa stal viditeľným v tele, prijatom od Panny Márie, ak o ňom chceme hovoriť pravdivo a verne, nemáme inú možnosť než obrátiť sa epistemologicky na tie životy, ktoré ho svojím svedectvom môžu premietnuť do videnia a ukázať uveriteľnosť teologického rozprávania.

Nie bez dôvodu otvára Balthasar svoju *Herrlichkeit* – dva zväzky prvej časti svojej monumentálnej teologickej syntézy, v ktorej kladie základy primeranej teologickej estetiky – „laickým štýlom“ a „cirkevným štýlom“ teológie, ktorá bude môcť byť takou len vo vernosti svojmu východiskovému bodu, teda vteleniu. Tak získa seba samú, teda objaví: „že bola predovšetkým a vždy teóriou absolútnej prítomnosti Krista, jeho radikálneho výzoru, estetikou“⁹¹. A to z toho dôvodu, že „Kristus je viditeľnosťou Boha a brat je viditeľnosťou Krista. Syn je formou Boha, videnou len vtedy, keď sa objíme.“⁹²

Po tomto môžeme vnímať dosah Beatrice a jej činnosti v Speve XXX Očistca, keď vovádza Danteho – a teda každého z nás – do skutočnej, teda teologickej miery seba samého a svojho času, ktorý sa začína prejavovať práve tam, prichádzajúc do pozemského Raja, na vrchol hory Očistca, kde duše, ktoré dovŕšili odpykávanie výstupu na horu, môžu byť definitívne očistené pred vstupom do Raja.

Sme preto na hore pokánia, odpykávania, ktorá sa stane, ako udivíme, aj horou spovede, pri ktorej musí Dante pred Beatrice uznať svoj hriech.

Do pozemského Raja Dante umiestňuje tok dvoch riek: Léthé a Eunoé, ktoré dávajú tým, ktorí sa do nich ponárajú, jedna zabudnutie na spáchané zlo, kým druhá spôsobuje tomu, ktorý sa nechá obklopiť jej vodami, spomienku na dobro vykonané za života, čím sa dovŕšuje proces odpykávania a zdokonaľovania duší, ktorý im umožní vystúpiť z pozemského do nebeského Raja: „Voda, čo vidíš, nevyteká z žily / by para mrazom zrazená prúd viedla / rastúci raz, raz strácajúci sily, // lež večne tečie z nemenného žriedla, / čo z Božej vôle, koľko vody stráca, / získava zas v dvoch prúdoch tesne vedľa. // V jednom z nich moc má voda prameniaca / takú, že duši pamäť hriechov zmyje, / kým v druhom pamäť dobrých skutkov vracia. / Léthé je tu, kým rieka naproti je / Eunoé; no žiadna nepomáha, / ak tu i tam z nej prv sa neupije“ (Očistec XXVIII, 121 – 133) [Tieto sa nerodia z prírodného prameňa, ale z božského zdroja a preto dosah ich plynutia nie je nespojitý, ako riek zeme, podrobených atmosférickým podmienkam, ale pevný a istý, plný a stály, lebo je riadený Božou vôľou. Majú moc zmazať spomienku na hriech a vrátiť vedomie každého vykonaného dobra, ale len ak sú ich vody prijaté v tomto poriadku].

⁹⁰ SPINSANTI, Sandro: *Modelli spirituali. Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Roma: Ed. Paoline, 1973, 1012.

⁹¹ CASTILLO, G.: *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*. Teología y Vida, Vol. L (2009), s. 215.

⁹² VON BALTHASAR, H. U.: *Gloria. La percepción de la forma*. Madrid : Encuentro, 1985, s. 218.

Činnosť, ktorá sa vykoná v tomto speve ma ako špecifický obsah sviatosť pokánia, celú ľudskú a božskú konkrétnosť, ktorú zahŕňajú hriech a milosť. Rozhodne teologický obsah, ktorý vlievajú trojveršia, ktoré budeme teraz analyzovať, sú priamo odvodené z teológie, ktorú by sme dnes nazvali „sviatostnou“ a ktorá bola v Danteho časoch zverejnená pod titulmi *Ordo reconciliationis poenitentium* alebo *Ordo ad dandam poenitentiam*, ktoré používali rímsky penitenciári, ktorý mali na starosti spovedanie pútnikov v Ríma. Tento obsah sa stáva teraz, v danteovskom texte, témou úžasnej poetickéj katechézy, ktorej dosah k nám prichádza z kontextu, ktorý sa už otvoril v Speve IX, keď Dante prišiel spolu s Vergíliom k bráne Očistca, ktorá sa volá aj „Brána svätého Petra“, kvôli kľúčom, ktoré anjel vrátnik drží v ruke.

Zaujímavý aspektom v kontexte ekonómie *Komédie*, ako aj v osobnom príbehu jej autora a každého veriaceho je, že sviatosťný obrad znamená určite rozhodujúcu etapu, ale vždy na existenciálnej ceste, ktorá sa zbieha do jeho slávania a odtiaľ sa otvára novému vedomiu seba samých, až kým nepríde k dokonalej jednote s Bohom v blaženom nazeraní. Preto sa Dante môže obrátiť na svojho čitateľa a vyzýva ho: „Čitateľ, vidíš, ako k vyšším sféram / dvíham svoj spev, nuž, spej hor s mojím dielom, / čo umením vždy väčšmi podopieram“ (Očistec IX, 70 – 72) [Čitateľ, uvedomuješ si, že keď sme dorazili sem, dvíha sa téma, ktorú idem rozoberať, preto sa nečuduj, že aj poézia musí dôjsť na túto istú úroveň].

Anjel vrátnik, teda vysluhovateľ sviatosti, má v ruke meč spravodlivosti, lebo je tiež sudcom. Nezaviera okamžite bránu kajúcemu Dantemu, ale s prísnu tvárou sa ho vypytuje na úmysly a rozpoloženie, s ktorými sa dostavil: „Čo chcete tu? Odpovedzte odtiaľ! / Sprievod je kde?“ sa ozval znenazdania. / „Aby váš výstup nahor nestroskotal!“ (Očistec IX, 85 – 87).

Dante odpovedá, že jedna žena z neba, svätá Lucia (verš 59), teda svetlo milosti, mu navrhla, aby šiel vyznať svoj hriech. Na to ho vysluhovateľ pozýva priblížiť sa k bráne. Je diamantová, lebo symbolizuje priateľstvo s Bohom, ku ktorému sa dá vždy vrátiť sviatosťným rozhrášením. Dosahuje sa tromi stupienkami rôznych farieb, jeden je biely, jeden tmavý a posledný červený. Znázorňujú tri fázy spovede: *contritio cordis* (skrúšenosť srdca), *confessio oris* (slovné vyznanie) a *satisfactio operis* (zadosťučinenie cez skutky).

V tomto momente Vergílius pozýva Danteho, aby pokorne žiadal otvorenie brány Očistca. Na to sa básnik vrhá k nohám strážcu a recituje *Confiteor* „Ja zbožne padám k jeho nohám svätým, / prosiac, nech vpustí ma do svätej ríše; / no trikrát do prs udrel som sa predtým.“ (Očistec IX, 109 – 111) [za hriechy spáchané myšlienkami, slovami a skutkami], vyzývajúci milosrdenstvo a prístup k druhému kráľovstvu. Na to tam anjel mečom vyrezal sedem „P“, znak siedmich hlavných hriechov (alebo nerestí), ktoré Dante nájde počas svojho výstupu, ktoré budú jeden po druhom odstránené v prechode z jedného zrázu hory na druhý, vďaka post-sviatosťnému pokánniu: „By rany zmyl, až bude stúpať vyššie“ (Očistec IX, 114). Ako vidíme, jedná sa o výzvu, ktorú dostáva penitent pred rozhrášením, ako sa predpokladá v obrade spovede.

Danteho očiam neuniká ani postoj spovedníka, od ktorého sa vyžaduje praktizovanie pokory, tu symbolizovanej popolavou farbou tuniky, ktorú si oblieka. V tom-

to momente anjel sudca, ako aj vrátnik spovedník, v úkone, ktorý je vlastný vykonávaníu svojho sudcovského úradu, vytiahne spod svojho oblečenia dva kľúče, obidva potrebné na otvorenie brány, teda na udelenie rozhrešenia: jeden je zlatý, ušľachtilejší, čo znamená moc zviazať a rozviazať (Mt 16, 19) a druhý strieborný, preto sa ťažšie používa, čo symbolizuje potrebné umenie a dôvtip, potrebné pre spovedníka „bo on je tým, čo vyvážuje z kúzla“ [je to ten, čo rozvážuje uzol viny]. Anjel dostal tieto kľúče od samotného svätého Petra, ktorý mu pripomína, že „zmýliť sa smieš, / že môže brána radšej otvárať sa, / ak len ti k nohám skrúšene ľud padá“ (Očistec IX, 126 – 129) [zmýlil by sa ľahšie tým, že by odmietol rozhrešenie, než že by ho dal tomu, kto ponižene žiada].

Bez ďalšieho obširneho hovorenia o morálnom nastavení, ktoré vládne v očistci, bude pre nás užitočné pozastaviť sa pri poslednom danteovskom texte, v ktorom nachádzame odraz myšlienky svätého Gregora Veľkého, určite „aristotelizovaného“ v 13. storočí.

Základ jeho morálky je postavený na slobodnej vôli, vďaka vykonávaniu ktorej sa ľudská osoba prikláňa k prevráteným hnutiam duše alebo ich odháňa, pričom tieto sú v nej vzbudené popudmi a poznatkami, avšak bez toho, aby ich jednoduché vyvstávanie mohlo byť, pre ten samý fakt, pripísané hriechu. V skutočnosti hriech práve znamená slobodne súhlasiť s tými hnutiami a vedome dovoliť, aby sa naša láska obrátila k zlu.⁹³

Po objasnení tohto bodu zasahuje Vergílius, ktorý Dantemu dáva nasledovné vysvetlenie. Prosím o prepáčenie, že ho tu uvediem v plnom znení: „Odkiaľ však prvé poznávanie plynie, / to nevie nik; nik nevie, z akej diale / k žiaducim veciam náklonnosť sa vinie, // čo vo vás je, jak vo včele je stále / pud robiť med; no táto prvá z vôlí / dôvodom nie je k hane ani k chvále. // Aby s ňou v zhode ďalšie túžby boli, / radcovská schopnosť tvorí v mysliach ľudí / bránu, čo túžbe zbráni vojsť – či zvolí. // V nej princíp je, čo vaše činy súdi / a odmeny vám dáva podľa zásad, / kto ako zlé a dobré lásky cúdi. // Tí, čo až k dnu šli problém popretriasať, / dobre si všimli túto vlohu živú, / preto sa dali mravnosť svetu hlásať. // Nuž ak aj bez vás z neznámeho vplyvu / sa každá láska vo vás rozplápolá, / je vo vás moc, čo skrotí vašeň divú. // Beatrice tú vznešenú moc volá / slobodnou vôľou; myslí na to vtedy, / keď o nej raz jej slová zahlaholia“ (Očistec XVIII, 55 – 75) [Preto človek nevie odkiaľ pochádza poznanie prvých racionálnych pojmov a láska k prvým žiaducim veciam, ktoré sú ľuďom vrodené, ako u včely prirodzené určenie vyrábať med; a táto prvá túžba v sebe nemá žiaden dôvod na chválu alebo výčitku. Teraz, pokračujúc v uvažovaní, aby sa tieto prvé prirodzené túžby zladili so všetkými ostatnými, existuje jedna vrodená schopnosť, ktorá radí vôli dobre ich posudzovať; a bdie nad tým, aby mali jej súhlas len tie, ktoré si to zasluhujú. Táto schopnosť je východiskovým bodom, z ktorého sa získava súd o ľudských zásluhách, v miere, v ktorej sa prijímajú dobré lásky a zavrhujú tie zlé. Tí zo starých filozofov, čo skúmali do hĺbky túto otázku, rozpoznali túto vrodenu ľudskú slobodu a preto zanechali svetu ako dedičstvo mravné zákony. Teraz predpokladáme, že nezávisle na vašej vôli vzniká vo vašom vnútri jedna aj druhá lás-

⁹³ BUFANO, A. – DELHAYE, P. – MELLONE, A.: *Peccato. Enciclopedia Dantesca*. 1970, In: https://www.treccani.it/enciclopedia/peccato_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

ka: jednako je vo vašej moci slobodne sa rozhodnúť, ktorú potlačíte. Tejto vznešenej schopnosti dáva Beatrice vo svojom teologickom jazyku meno slobodná vôľa; preto to maj na mysli, v prípade, že by ti o tom mala hovoriť].

Z toho nás Dante vedie ku konštatovaniu, že rozlišovanie medzi hriechmi sa uskutočňuje podľa perspektívy, ktorú dáva láska. Najťažšie hriechy sa týkajú práve cieľa ľudskej lásky a odpykávajú sa v základoch hory. Sú to pýcha, závišť, hnev.

Ľudská láska sa však okrem predmetu môže zmyliť aj v miere: a môže sa pomýliť buď z nedostatku, vtedy to bude nerest lenivosti (resp. znechutenia-akédia) alebo z prebytku, tu máme lakomstvo, obžerstvo, smilstvo. To sa spomedzi všetkých nerestí alebo hriechov javí ako najviac pochopiteľné, keďže je umiestnené k východu z očistca, kde samotný Dante má byť očistený od tohto hriechu, ktorý uznáva ako svoj vlastný.

Vďaka tomu, že prešiel tými plameňmi, básnik môže byť uznaný za „čistého srdcom“, teda za jedného z tých, čo urobili z priamosti myslenia a vôle charakteristický znak ich správania pred Bohom.

Vrátiac sa ku Spevu IX je treba poznamenať, že liturgii slávanej „v bráne svätého Petra“ niečo chýba. Kulminuje spevom „*Te Deum*“ a modlitbou Otče náš v úžasnej parafráze, ktorú z nej Dante robí v Speve XI, dokonca ju prispôsobuje čítaniu pyšných, ktorí ju recitujú v chóre, ale nezahŕňa to, čo je pri sviatosti pokánia podstatné, teda vyznanie a rozhrášenie, lebo obidvoje sú vyhradené básnikovi na stretnutie s Beatrice, ktoré sa uskutoční v Spevoch XXX a XXXI, ktoré nás zaujímajú.

Beatrice, poslaná Božou múdrosťou, sa dostaví na túto schôdzku v koči, ktorý riadi sám Kristus, znázornený ako Noh, ťahaný siedmymi hviezdami (svietnikmi) a dvadsiatimi štyrmi starcami, z ktorých jeden jej najprv zaintonuje Pieseň piesní 4, 8: „*Veni sponsa, de Libano*“ a následne sa pripoja ďalší. Sto anjelov vzlietne nad voz, podobní blaženým, ktorí v deň súdu vstanú z hrobov. Tí robia ozvenu tomu pozdravu starcov a spievajú „*Benedictus qui venit*“, prevzaté zo Žalmu 118, 26. Je to ten istý výraz, ktorý jasajúci ľud prevolával Kristovi pri jeho slávnostnom vstupe do Jeruzalema a ktorý kresťanská liturgia používa na začiatku eucharistickej eukológie. Ale tu Dante píše „*venis*“ a nie „*venit*“, teda časuje sloveso v druhej osobe a nie v tretej, ako by tomu malo byť pri zachovaní vernosti liturgickému textu: totiž tu je zvolanie adresované Beatrice. Teda spievajú: „Požehnaná, ktorá prichádzaš!“

Chceli by sme tu zdôrazniť, aj keď len krátkou zmienkou, ako nám jednoduchý fakt, že sa ten evanjeliový text dal do vzťahu s Beatrice, dáva zahliadnuť, ako sa vracia v *Komédii* ústredná téma, ktorá bola vlastná dielu *Nový život*, ale tu je táto téma zavŕšená.

Už od mladických diel a vždy v tej istej logike vtelenia Božieho Syna je Beatrice daná do vzťahu s Kristom a Cirkvou, jednak ako jeho (Kristov) „znak“, jednak ako „cesta“ k nemu⁹⁴ v dejinnosti cesty spásy, ktorú Dante musí prejsť, oslobodzujúc milovanú postavu od každého podozrenia z estetizmu vlastnému postave „*donna angelicata*“ guinizellskej pamäti.

⁹⁴ FOSTER, K.: *Cristo. Enciclopedia dantesca*. 1970, In: https://www.treccani.it/enciclopedia/cristo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

Uvažujme teda nad slávnou metaforou, obsiahnutou v závere *Al cor gentil repa-ira sempre amore* [láska sa vždy vracia k šlachetnému srdcu], ktorý v poetike Bolončana Guida Guinizzelliho (1230-1276) tvorí pieseň vzatú ako manifest kánonu, ktorý prijali florentský stilnovisti.

Už tam tá istá téma „*Tenne d'angel sembianza / che fosse del tuo regno; non me fu fallo, s'in lei posi amanza*” [(žena) mala výzor anjela z tvojho kráľovstva; nezmylil som sa, ak so do nej vložil svoju lásku], bola zo strany Danteho natoľko teologicky žiadaná, že na seba vzala hodnotu a podstatu ontologickej reality, schopnej predvídať poéziu Raja: „*Partendo sé da la nostra veduta, spirital bellezza grande, / che per lo cielo spande / luce d'amor, che li angeli saluta*“, sonet „*Quantunque volte*“, (Nový život XXXII, 8, 22 – 24) [Oddeliac sa od nás, veľká duchovná krása šíri svetlo lásky, ktorá pozdravuje anjelov].

To je vysvetlenie toho, že – ak v básnikoch, s ktorými Dante v mladíckom veku zdieľal túžbu po obnove poézie, milovaná žena nebola viac než otázkou štylistickej obnovy, aj keď inšpirovanej silnými etickými inštanciami – pre neho sa Beatrice stáva „spupnou túžbou vyťažiť zo sentimentu maximum intenzity s tým, že ho úplne pozdvihuje zo sféry subjektivity, zo sféry vlastnej sentimentu, a snaží sa ho ukotviť v najvyšších oblastiach objektívnej platnosti a extrémnej absolútnosti.“⁹⁵ Táto identifikácia lásky sa zhoduje so zmyslom pre Boha, chápanom – ako bolo povedané vyššie – ako konkrétna prítomnosť, ktorá sa stáva stretnutím človeka prostredníctvom ľudských osôb a konkrétne mení život.

Aj keď dnes sa nám zdá ťažké pochopiť, že by sa naviazanosť Danteho na Beatrice nemohla riešiť v sentimentálnom fenoméne, ale že sa skôr jedná o fenomén, ktorý sa zrodil z hlbokého úsudku, plného rozumu, uvedomenie si prirodzenosti tohto špeciálneho druhu vzťahu je podmienka, bez ktorej by nám Dante zostal prakticky neznámy, ako žiaľ pre väčšinu zostal a zostáva.

Na druhej strane treba uznať, že táto hermeneutická cesta iste nie je ľahká. Samotný Dante dosiahol túto ľudskú a literárnu zrelosť cez skúsenosť, ktorá sa dostavila po smrti Beatrice. Aj keď na to, aby dozrel k tomuto vedomiu bol – podľa úsudku Márie Zambrano (1904 – 1991) – „*vynikajúco pripravený. A jej [Beatricina, pozn. red.] smrť bola pre neho prozreteľná, aby pozdvihla lásku, ktorá ho inšpirovala a ktorá nemala pozemské uskutočnenie, ku kráľovstvu zrozumiteľného svetla.*“⁹⁶

Teda to, že Beatrice zjavuje Dantemu, alebo skôr, že Dante sa usku-točňuje v Beatrice, dokazuje skutočnosť, že po prvý a jediný krát v celej básni práve pre ňou Dante vyslovuje svoje vlastné meno: „Dante, že sa nám Vergilius stráca, / tak neplač stále! – Neplač neustále, (Očistec XXX, 55 – 56) [Dante neplač – sám sa vyzýva – čakaj s plačom pre to, že Vergilius odchádza].

Objavenie sa mena autora pripomína úžasný verš Karola Wojtyły v jednej z jeho slávnych básní, nazvanej *Meno*: „*Zrodilo sa tvoje meno z toho, na čo si hľadel.*“⁹⁷

Kým Dante pokračuje: „Keď som v plači / sa potočil na zvuk svojho mena,“ (Očistec XXX, 61 – 62), „z tej strany riavy zjaví sa mi žena“ (Očistec XXX, 64) a ktorá

⁹⁵ AUERBACH, E.: *Studi su Dante*. Milano : Feltrinelli Editore, 2021, s. 40.

⁹⁶ ZAMBRANO, M.: *Dante, specchio umano*. Roma : Castelvechi Ed., 2021, s. 49.

⁹⁷ WOJTYLA, K.: *Il nome*. In: <https://www.le3.it/cc/canto.php?idCanti=4322>.

teraz, keď na neho hľadí, ho doslova vyzýva len tým, že sa mu predstavuje: „Hľad sem, to som, to som ja, Beatrice!“ (Očistec XXX, 73) [Pozri sa sem – dá sa všimnúť autoritatívna naliehavosť príkazu –, som to skutočne ja, Beatrice – kde to „skutočne“ znie až pohrdavo].

Ale Dante, napriek, alebo práve kvôli autoritatívnej zachmúrenosti toho príkazu, nedokáže ani udržať svoj pohľad: „Oči mi padnú do čistého žriedla, / no na tvári si uzriem taký rumeň, / že z vody hneď ich k tráve dviham vedľa“ (Očistec XXX, 76 – 78) [Oči mi padli do čistej vody rieky, ale keď som tam uvidel svoj odraz, tak na mňa doľahla hanba, že som sa odvrátil smerom k lúke].

O mene sa hovorilo o niečo skôr, teraz sa tu objavuje „čelo“, teda tvár. Obidve – meno a tvár – zjavujú kvalitu osoby, teda jej slobodu ako kvalitu, ku ktorej dospel duch buď v zavŕšení Raja, alebo v námahe stúpania v Očistci. „Sloboda tvorí, v horizonte bytia, jasný predel [...]. U slobodných a rozumných stvorení sa kvalita volí. Stáva sa samotnou podstatou osoby, ktorá sa ukazuje v premene alebo znetvorení tváre.“⁹⁸

Napriek relevantnosti mnohých prvkov, ktoré prispievajú k identifikácii osoby, napríklad osobných údajov, ktoré ju vkladajú do sociálneho kontextu príslušnosti, Emmanuel Lévinas – litovský filozof, ktorého práce sa hýbu medzi fenomenológiou, existencializmom, etikou a ontológiou – rozoznáva v ľudskej tvári miesto, kde sa prejavujú všetky dynamiky človeka a ktoré tvorí puklinu, z ktorej môže bytie slobodne vyvierat: „Nový človek sa znovu zrodí výlučne z toho, ako na neho zapôsobí stretnutie s tvárou iného [l'Autrui, pozn. red.]. S objavením sa iného je každý z nás, hovorí Lévinas, ako „vyhodený zo sedla“, ako „vzatý zo sedla“⁹⁹, ako tomu bolo pre Danteho.

Čelo Danteho, znetvorené hanbou, nás odkazuje na to, čo nám on sám povedal o hriešnikoch, na ktorých narazil v úryvku Peklo VII, 52 – 54 a ktorí sa stali pre oči nerozoznatelnými, lebo nepoužívali dobre rozum. Aj pre neho, ako pre každého, každá slobodná voľba, uskutočnená v perspektíve osobného povolania, dramaticky plodí tú kvalitu duše, ktorá presne tvorí predmet spovede, ktorá nasleduje.

Prvý krok je vedomie strateného času: „k vrchu, och, aká ochota ťa zviedla, / keď ľudské šťastie prv si hľadal plyššie?!“ (Očistec XXX, 74 – 75) [Ako to, že až teraz si ráčil vystúpiť na túto horu? Nevedel si, že toto je miesto pravého šťastia?]

Zjavenie, ktoré má Dante o sebe samom, sa mu zdá opäť neznesiteľné, ako hanba. Ale je toho viac. Ak Dante cíti výčitku Beatrice ako výčitku matky – „Niekedy syn tak cíti matkin strmeň“ (Očistec XXX, 79) [Ako matka sa synovi zdá príliš prísna] – tu sa otvárajú netušené obzory a neprebádateľné hlbiny.

Odkaz na postavu matky znamená, že Beatrice naozaj privádza Danteho k jeho počiatku, do toho existenciálneho priestoru, v ktorom sa konzistentnosť vzťahu medzi matkou a jej synom, nad rámec akejkoľvek sebareferenčnej redukcie, ukazuje skôr zatiernená prítomnosťou tajomstva otcovstva, ktoré presahuje to pozemské. Matka je totiž vždy svedkom zázraku, ktorý sa stal v synovi, teda samotného otcovstva toho, ktorý je „*Tam pater nemo*“¹⁰⁰, ako nám povedal Tertulián vo svojom

⁹⁸ MALAGUTI, M.: *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*. Milano : Edizioni Biblioteca Franciscana, 2020, s. 72.

⁹⁹ LÉVINAS, E.: *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova : Il Melangolo, 1985, s. 98.

¹⁰⁰ TERTULIÁN: *De Poenitentia*, 8 (PL 1, 1243).

komentári k Lukášovmu podobenstvu o milosrdnom otcovi. Nikto nevie byť človeku natoľko otcom ako ten, kto dokáže urobiť, že aj chyba a hriech sa pre putovanie každého stanú užitočné, ktorý vie vyťažiť aj zo zla novú cestu dobra.

Toto zakusuje Dante, ktorý z toho, že „pod trnistou jej láskou tuná trnie“ (Očistec XXX, 81) [cíti horkú chuť materského citu, keď sa ukáže tak tvrdý], vďaka spevu anjelov, ktorí intonujú „*In te Domine speravi*“ Žalmu 31, 9, „až sa mi zdá, že prosbu na mňa spustia: / ,Prečo ho, pani, chceš tak kruto mučiť“ (Očistec XXX, 95 – 96), [Zdalo sa, že by boli povedali ,žena, prečo ho tak trýzniš?], prichádza k tomu, že „na vzdychy s vodou zmieňa sa mi hustá / ľadová vrstva vôkol srdca celá / a z prs mi prúdi cez oči aj ústa“ (Očistec XXX, 97 – 99) [moje srdce, obalené ľadom ako v zveráku sa roztopilo vo vzdychoch a slzách, ktoré vyvierali s veľkou bolesťou na hrudi cez ústa a oči].

Ale ak by náhodou ten anjelský zásah mohol priviesť Danteho ku klamu tým, že by si kvôli tomu myslel, že sa očistenie môže uskutočniť v amniotickom súcite, v ktorom by sa váha zla roztopila ako sneh v jarnom teple prvých teplých južných vetrov (porov. Očistec XXX, 85 – 90), Beatrice sa vracia, ešte prísnejšia, aby pripomenula nevyhnutnosť spovede.

Robí to „takmer admirál“ – ktorý z veliteľského mostíka vládne moru a oceánu – stojac na ľavej strane voza, ktorý bol tlačný anjelmi, keď im vopred oznamuje – „svätým podstatám“ (Očistec XXX, 101), ktoré bdejú „vo večnom dni“ [v dni, ktorý nemá koniec] „a noc či sen vám nezakryje dráhu, / ba ani krok, čo spraví vek v tom svete“ (Očistec XXX, 103 – 105) [takže ani noc, ani spánok nezakryjú nič z toho, čo sa deje každý deň v plynutí času] – že jej odpoveď má predovšetkým za cieľ, aby ju pochopil ten, čo plače za riekou, aby bolesť trestu bola primeraná vine: „nuž svoju reč len preto skrúcam k šľahu, / nech pochopí ma ten, čo v plač sa hrúža, / aby mal bôľ i s vinou jednu váhu“ (Očistec XXX, 106 – 108).

To, čo nasleduje, je skutočný obžalobný spis, hodný promotora spravodlivosti! Beatrice totiž oznamuje premrhanie mnohých talentov, nielen prirodzených, ktorým sa Dante prevínil počas svojej existencie, spolu s nepozornosťou na opakované výzvy, ktoré mu adresovala Božia milosť v priebehu rokov, napriek tomu, že „ten v svojom novom živote bol taký, / že každá cnosť a s ňou zvyk ušľachtilý / mohli v ňom zjaviť zázrak nad zázraky!“ (Očistec XXX, 115 – 117) [hoci bol ako mladík obdarený takou výraznou prirodzenou predispozíciou, že každý dobrý postoj by bol prišiel mimoriadne výsledky].

Ako keby sme povedali, že v Dantem bol opäť skúšaný princíp, podľa ktorého „Záhon vždy tým viacej v divom býli / – nešľachtený a so zlým zrnom – zmieral, / čím dobrá zem mu dávala viac sily!“ (Očistec XXX, 118 – 120) [čím viac je zem zo svojej prirodzenosti úrodná, tým viac prináša zlé a divé plody, ak je zasiata zle a ak je nekultivovaná]!

V skutočnosti súd, ktorému bol Dante vydaný, má niečo z neobvyklej a krutej prísnosti, pretože Beatrice systematizovala svoje dôkladné obvinenie na základe samotných rukopisov prvých Danteho diel, z ktorých je zrejme, že uznanie jeho viny musí presahovať rámec všeobecného zblúdenia, vyznaného na začiatku *Komédie*, keď básnik uznáva, že „z pravej cesty zbočil“ (Peklo I, 3).

Dôvod Beatricinho sklamaní má pôvod v konfrontácii, ktorú nemôže neurobiť z veršov, ktoré Dante venoval práve jej v stati „Ženy, ktoré máte intelekt lásky – pre ktoré, ako bolo vyššie naznačené, milovaná žena pomáha premeniť na skutok to, čo sa v mužovi, ktorého miluje, nachádza potenciálne – s tým, čo sa potom skutočne stalo hneď po jej smrti: „Iným sa dal a moju lásku zradil. / Keď z tela k duchu vznesie ma tá sila, / ňou moja cnosť a krása moja vzrastá, / menej som mu už príjemná a milá“ (Očistec XXX, 126 – 129) [tento sa odobral odo mňa a dal sa iným láskam. Po tom, ako som vystúpila z telesnej existencie k životu ducha v nebi a vyrástla som v kráse a čnosti, dosiahla som účinok, že som mu menej drahá a menej sa mu páčim].

„A zväbi ho zlá cesta ružovastá / s obrazmi dobra klamlivými v lone, / čo nesplní však nikdy príslub šťastia“ (Očistec XXX, 130 – 132) [Zvolil si ísť mylnou cestou, dal sa falošným obrazom šťastia, ktoré zvädzajú, ale nedodržia žiaden sľub, výmenou za tie pravé].

Ak cesta, ktorú Dante podniká, je mylná, ktorá je tá pravá? Svätý Ján Pavol II. by odpovedal týmito slovami: „Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu. Tým, že ho z lásky povolal k životu, zároveň ho aj určil pre lásku [...]. Boh vložil do ľudskej prirodzenosti muža a ženy povolanie a tým aj schopnosť a úlohu milovať a žiť v spoločnosti. Preto láska je hlavným a prirodzeným povolaním človeka.“¹⁰¹

Teda Beatrice obviňuje Danteho, že si neuvedomil, ako mohol a mal, že jeho srdce bolo ňou priťahované, ale v skutočnosti bolo priťahované samotným Bohom, ktorého prítomnosti v jeho živote bola jeho milovaná znakom, lebo len Boh môže uskutočniť hlbokú túžbu ľudského srdca.

Beatrice demaskuje teologálnu povahu Danteho hriechu, ktorý spočíva v niečom, čo je viac než porušenie právnej normy, na obnovenie ktorej by stačila primeraná náprava. Beatricino obvinenie Danteho sa vzťahuje na to, čo je v Markovi 10, 5 definované ako „tvrdosť srdca“. Kvôli tejto zlobe Dante otočil zmysel svojho života: od existencie, zameranej na plné vlastníctvo seba samého cez dar seba druhému, k existencii, ktorá si nárokuje sebarealizáciu cez ovládanie a používanie druhého. Dante stratil vášeň pre pravdu o sebe samom podľa pôvodnej spravodlivosti, ktorú ustanovil Stvoriteľ a ktorú v ňom vzbudila Beatrice, a zredukoval lásku na hru sľubov, ktoré dal a nedodrжал, záväzkov, ktoré nikdy definitívne neprijal.

Vysvetlenie pozadia tohto dlhého prejavu Beatrice nachádzame vo vzťahu, stanovenom medzi *eros* a *agapé*, v neprekonateľných termínoch, v ktorých nám bol predložený v *Deus Caritas est*, ktorá od nás vyžaduje prekonať každé rozdelenie medzi *eros* chápaným ako svetskou alebo posesívnou láskou a *agapé* alebo obetavou láskou. Prvá je opísaná ako *amor concupiscentiae*, druhá ako *amor benevolentiae*, dvojica, ku ktorej sa niekedy pridáva tretia láska, ktorá hľadá vlastný prospech. V skutočnosti tieto formy nemôžu byť postavené proti sebe a o to menej sa obetavej láske môže priradiť kresťanský charakter a žiadostivému a posesívnemu *erosu* svetský. Benedikt XVI. objasňuje, že „v skutočnosti *eros* a *agapé* – vystupujúcu i zostupujúcu lásku – nemožno od seba nikdy úplne oddeliť. O čo viac obe – i keď v rozličných dimenziách – nachádzajú správnu jednotu v jedinej skutočnosti lásky, o to viac sa uskutočňuje pravá povaha lásky ako takej. Aj keď je *eros* spočiatku predovšetkým

¹⁰¹ JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia „Familiaris Consortio“*. 11, 1 – 2.

žiadosťivý, vystupujúci – fascinovaný veľkým príslubom lásky –, keď sa potom približuje k druhému, kladie si čoraz menej otázok o sebe, hľadá čoraz viac šťastia druhého, stará sa oňho stále viac a viac, dáva sa a túži, byť tu pre druhého, Tak sa doň včleňuje moment agapé; v opačnom prípade eros vedie k úpadku a stráca aj svoju vlastnú identitu. Na druhej strane človek nemôže žiť ani výlučne v darujúcej sa, zostupujúcej láske. Nemôže stále iba dávať, musí aj prijímať. Kto chce dávať lásku, musí ju sám prijímať ako dar. Iste, človek sa môže – ako nám hovorí Pán – stať prameňom, z ktorého tečú prúdy živej vody (porov. Jn 7, 37 – 38). Ale aby sa stal takým prameňom, on sám musí stále znova piť stále z toho prvotného, pôvodného prameňa, ktorým je Ježiš Kristus, z ktorého prebodnutého srdca prúdi Božia láska (porov. Jn 19, 34).¹⁰²

Ďaleko od toho, aby to bola len úbohá scéna posmrtnej žiarlivosti, má neúprosna ponosa Beatrice za cieľ napraviť v Dantem každú možnosť dualizmu, založeného na oddelení ľudského a kresťanského, čo je také typické pre našu súčasnosť, a čo bolo vždy pokušením každej doby, nakoľko to vychádza zo škandálu vtelenia. Je prekvapivé, ako prekonanie každej dialektiky medzi dimenziami lásky je v Dantem „radikálne tušené a vymedzené nad rámec tejto antitézy a Dante oceňuje toto „nad rámec“ s vždy väčším dôrazom, keď napreduje svojím dielom.“¹⁰³ Od diela *Nový život po Komédiu* bola celá Danteho cesta poznačená, napriek všetkým jeho pádom, neuhasiteľným smädom po dosiahnutí toho, čo Boh hlása a miluje. Milosť, ktorú raz na zemi stretol v Beatrice, bola pre neho, stredovekého človeka a teda kresťana, úžasom lásky, ktorá prvá miluje ľudí od večnosti (porov. 1 Jn 4, 19).

To, čo sa tu natíska cez Beatricinu výčitku je fakt, že plná realizácia ľudskej svätosti je odraz podoby jediného, v ktorom sa ľudstvo uskutočnilo podľa celej svojej potenciality, Božieho Syna, ktorý sa stal človekom.

Zo všetkých týchto dôvodov Dante, ktorý už dorazil pred brány Raja, potrebuje spytovanie svedomia, pokánie a rozhrešenie: „Narušil by sa základ Božích stanov, / ak vodu z Léthé, nad ňu sladšej nie je, / chutnal by tuná nesplatenú daňou // tej ľútosti, čo horké slzy leje“ (Očistec XXX, 142 – 145) [Bolo by to porušenie slávnostného Božieho dekrétu prejsť Léthé a ochutnať jej vody bez zaplatenia ceny slzami skutočného pokánia].

To, čo nasleduje, je skutočná výzva na pokánie, ktorú spovedník adresuje penitentovi. Tu však slová plynú búrlivo, akoby neskrotne, bez tieňa falošného súcitu alebo ľudského rešpektu. Beatrici nezáleží na tom, či zraní vinníka, napokon obvinenie je vážne. Nestačí jej priniesť dôkazy o spáchanom prečine, ako urobí ďalej, odvolávajúc sa na slávne „päza“, ktorému Dante dovolil, aby vstúpilo do jeho života po Beatricinej smrti: „Nemala skláňať tvoje krídla nadol / Pargoletta či iná márnosť sveta, / aby si v pascu novým ranám padol“ (Očistec XXXI, 58 – 60) [nemal si dovoliť, aby ti jedna dievčina alebo iná chuťka obťažili krídla až tak, že si padol tak hlboko, že si nadobudol ďalšie rany].

Obžalobná reč neľútostne pokračuje. Ale teraz sa Beatrice obracia priamo na Danteho. My, svedkovia tejto udalosti, môžeme dobre zahliadnuť ukazujúci prst

¹⁰² BENEDIKT XVI.: *Apoštolská exhortácia „Deus Caritas est“*, 2005, 7.

¹⁰³ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 44.

a počuť hlas, ktorý rastie na intenzite až po výkrik: „zjav, zjav i so vzlykotom, / či pravdu vravím; len nech trpko skvíli / k tej žalobe aj tvoja sponď o tom!“ (Očistec XXXI, 4 – 6) [Povedz, či to, čo som hovorila je pravda; na takú vážnu obžalobu treba potvrdenie tvojej sponďe].

Po okraj naplnená rieka už pretiekla, takže chvíľa trpezlivosti – „pár chvíľ“ [trocha čakania] Beatrici – vôbec neznamenal utíšenie búrky. „Čo váhaš? Vrav! Veď ešte potopené / pod vodou nemáš rozpomienky smutné!“ (Očistec XXXI, 10 – 12) [Čo rozmyšľaš? Odpovedz, lebo bolestná spomienka tvojich hriechov ešte nebola zmytá vodou Léthé]. Takže: „Dante, nemáš výhovorky“.

A nemal ich už od dramatického začiatku Spevu XXXI, ktorý vo svojom priebehu plní funkciu prvej témy sonáty z 18. storočia. V tej prvá téma svojim energickým charakterom prenáša svoju celkovú základnú štruktúru na rozšírenie úryvku a plní v ňom funkciu modulačného mosta pre jeho vývoj prostredníctvom neustálych prepracovaní v ďalších tóninách. Rovnako prvé dve slová Beatrice, ktoré adresuje priamo Dantemu, keď prestane hovoriť anjelom, sú pasáž „ó ty..“ a tvoria skutočný obrat *Komédie*, pričom z Očistca robia svoju nosnú os: „Ó ty, ty z druhej strany svätej rievky; / oproti mne reč obracajúc hrotom, / ktorá i zboku ostrou sa mi javí, // hneď začne zas“ (Očistec XXXI, 1 – 4), [Ó ty, ktorý si z druhej strany posvätej rievky].

Na taký dramatický pátos je vyľakanou odpoveďou chabá blahosklonnosť, tak hlboko zarmútená, že je sotva rozlíšiteľná: „V tej chvíli až tak zmätené mám sily, / že hlas sa pohne, ale skôr sa utne, / než ústa by mu cestu roztvorili“ (Očistec XXXI, 7 – 9) [Všetky moje prirodzené schopnosti boli tak zoslabnuté, že aby bolo počuť môj hlas, bolo by potrebné ho vidieť, tak ustal pri svojom zrode].

Tu sa natíska konfrontácia tohto trojveršia a toho nasledujúceho s tými, čo v Pekle opisovali príbeh Pavla a Františky. Ona, dcéra Guida da Polenty, pána z Ravenny, manželka Giangiotta Malatestu, pána z Rimini, sa zaľúbila do svojho švagra Pavla. Keď ich jej manžel spolu pristihol, oboch zabil: „Láska nás tejšie smrti odovzdala. / Kto vzal nám život, pre Kainu zreje. / Úbohá takú odpoveď mi dala“ (Peklo V, 106 – 108). A Dante pokračuje: „Keď počul som tie duše bez nádeje, / tvár sklonená mi zbelela sťa krieda / až zvolal vodca: ‚Čo sa s tebou deje?‘ / (Peklo V, 109 – 111). Ako vidíme, Františkino vyznanie pohýna Danteho k spomienke na minulosť, na svoje túžby, na svoju krehkú afektivitu, ktorú nemôže neporovnávať s afektivitou nešťastných milencov.

V Speve XXXI Očistca, kde sa ešte raz vracia rým „*pense – offense*“, sa nám zjavuje, čo sa dialo tam, v Speve V Pekla: tam Dante porovnával svoju existenciu s tým, čo sa stalo Pavlovi a Františke, zdieľajúc tú krehkosť, a sklonil svoju tvár, zamyslený a zúbožený, akoby chcel vyjadriť súcit aj s tými dvomi milencami a aj s ľudským stavom, vrátane toho svojho, natoľko vystaveným nebezpečenstvu záhuby; tu však uznáva, že ich hriech – chlipnosť, nevera – je aj jeho vlastný.

Tak hriešnik Dante prijíma a uznáva, že sa nechal zviest. A robí to nielen s nevýslovnou bolesťou, ale aj veľmi podrobným spôsobom: „Zavzlykám: / V klaných slastiach veci časné / odvrátili mi kroky od zákona, / keď ukryli sa vaše črty krásne!“ (Očistec XXXI, 34 – 36) [V slzách som povedal: ‚Veci tohto sveta zviadli moje kroky svojou falošnou krásou hneď, ako sa vaša tvár pominula (vaša smrť)].

Aj tu sa vracia silná ozvena Pavla a Františky: „Rieknem to rečou, z nej mi zvlhnú riasy“ (Peklo V, 126) „koľký zánet sladký / za bolestné ich kroky zodpovedá“ (Peklo V, 113 – 114). Ale hoci Františka má šťastie za chrbtom, „Nieto väčšej biedy / než spomínať si na blažené časy / za časov zlých“ (Peklo V, 121 – 123); zlo zvíťazilo, takže je spolu s Pavlom zúfalá v pekle, kým Dante sa nachádza pred dobrom, pred Beatrice, a málo záleží na tom, že sa mu ukazuje so všetkou svojou nečakanou prísnosťou. Práve v tej sa Beatrice javí ako autentická „cirkevná duša“, teda „duša, ktorej cítenie, myslenie a chcenie sa celkom vyjasňujú v univerzálnosti Kristovej nevesty (sponsa Christi), Baránkovej nevesty, nebeského Jeruzalemu, spoločenstva všetkých svätých, ktorí milovali.“¹⁰⁴

Beatrice dovoľuje Dantemu, aby stál pred vlastným zlom bez nostalgie, aby cítil ostrosť bolesti nad prežitým zlom, s dôverou v toho, ktorý ho našiel dokonca aj uprostred hriechu, bez ktorého by nebol v stave vyjsť z „tmavého lesa“. Je to pozícia kresťana.

Preto môže Beatrice pokračovať, neoblomná, pripomínajúc Dantemu dokonca aj skutočnosť, že ani pred chvíľou vykonaná spoveď nemôže pre neho byť dôvodom na zásluhu: „Ak poprel bys, čo vyznať máš; zas ona / ,či vyznanie chcel zahmlieť v dákom mračne, / nič pred Sudcom tu neskryje tá clona“ (Očistec XXXI, 37 – 39) [A hovorila mi: „Ak by si zamlčal alebo poprel to, čo vyznávaš, tvoja vina, samozrejme, nebude menej známa najvyššiemu Sudcovi].

Takže ak slzy, ktoré nepomôžu ani zjemniť závažnosť spáchaného zla („zdrž semä slz a počúvaj ma bdelo“ (Očistec XXXI, 46) [prestaň plakať a počúvaj] a o to menej môžu byť rehabilitačným faktorom hriešnika, to, čo mu chýba, aby bol znovu stvorený v spravodlivosti, je len vyznanie svojho hriechu, pričom je jasné, že toto vyznanie, spolu s ľútosťou a zadosťučinením, hoci nie je tým najdôležitejším v sviatosti pokánia, má znamenať zo strany hriešnika aktívne prijatie božieho daru, ktorý mu sa ponúka v úplne bezodplatnej forme cirkevného odpustenia.

Naozaj „kresťanské odpustenie v Cirkvi je mocným činom, ktorým Ježiš Kristus rekonštruuje údel veriacich, pomáha im a premieňa ich túžbu po večnom živote. Je to znova Ježiš Kristus, kto cez odpustenie Cirkvi prosí Otca, aby odpustil, lebo človek nevie, čo činí (porov. Lk 23, 34).“¹⁰⁵

Obvinenie z hriechov má pre Danteho dvojakú hodnotu: prvá zodpovedá kritériu milosrdenstva: „Ak z vlastných úst však vzprýšti jednoznačne / žaloba vín, i v dvore nášho súdu / kolo sa točiť proti ostriu začne“ (Očistec XXXI, 40 – 42) [Ale keď priznanie viny vytryskne spontánne z úst hriešnika, na nebeskom súde sa otupí ostrie spravodlivosti (ako robí brúsič nožov, keď na naostrenie čepele ju otočí z opačnej strany než je tá, za ktorú sa meč uchopuje) a stane sa zhovievavejšou, teda menej bolí], kým druhá je pálčivo pedagogická: „aby si pevne vzoprel čelo, / až Sirény ťa zasa zvädzať budú“ (Očistec XXXI, 44 – 45) [aby si bol v budúcnosti silnejší, keď budeš pokúšaný lichtením sveta].

¹⁰⁴ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 59.

¹⁰⁵ TESTA, B.: *Los sacramentos de la Iglesia*. Madrid : EDICEP, 2000, s. 220 – 221.

Dovoľte, aby som teraz, v spojitosti s čepelou a kolesom brúsiča, okrem toho vysvetlenia, ktoré navrhujú mnohí znalci Danteho, pripojil aj moje a – ak mi to dovolíte – aj vaše, tiež veľmi sugestívne. Ak uvažujeme, že „*rota*“ okrem toho, že je nástrojom brúsiča, označuje v Raji pohyb nebies, teda Boha, teologické pochopenie Spevu nám ponúka netušenú hĺbku. V tomto prípade, v úkone sviatostnej spovede – tej istej, ktorú Dante slávi, zatiaľ čo odovzdáva všetky biedy svojej existencie do rúk milovanej ženy –, sa Boh neobmedzuje na to, že skladá meč spravodlivosti, ale spôsobuje, že v Kristovi sa obnovuje sviatostne – a teda skutočne – výkupná obeť kríža, teda dramatické tajomstvo svojho milosrdenstva a ceny, zaplatenej smrťou na kríži jednorodeného Syna Otca. Inými slovami, keď hriešnik vyznáva svoj hriech, toto jeho gesto sa stáva miestom a spôsobom, ktorým Boží Syn – „Boh z Boha“, podľa nicejsko-carhradského vyznania viery – sa vydáva na smrť za jeho hriechy.¹⁰⁶

Takto sa učíňuje za dosť spravodlivosti ohľadne funkcie Beatrice ako predsedajúcej sviatostnému obradu, ktorý sa slávi. Ona sa tu objavuje, viac ako inokedy, vo svojej funkcii „*stelesnenia milujúcej Cirkvi, cez ktorú sa ľuďom dáva, na základe tohto stelesnenia, nádej na sprostredkovanie Božej milosti pre jej spásu, očistenie, osvietenie a spojenie s Bohom.*“¹⁰⁷

Dante vzal definitívne na vedomie, že milosť, že mohol v Beatrice stretnúť krásu lásky, by ho mala nútiť zrieknuť sa iných krás, lebo, napriek ich sile príťažlivosti, prílnúť k nim znamená zlyhať sám seba a rozpustiť sa. A týmto mu môže Beatrice zasadiť definitívnu „ranu z milosti“ (nikdy nebol tento taliansky výraz príliehavejší), práve keď Dantemu „Tak ako pocit viny deťúrencom / odníme reč a zrak im sklopí dole, / až celá tvár im blčí pod rumencom“ (Očistec XXXI, 64 – 66) [Ako deti, keď sú ticho s očami sklopenými od hanby, počúvajú výčitky a úprimne ľutujú uznávajú, že pochybili], teda vo stave dieťaťa z evanjelia, ktorému sú „zjavené tajomstvá kráľovstva“ (Mt 11, 25): „Tak stál som ja, a ona: „Ak ťa kole / už holá reč, nuž zdvihni hore bradu, / aby si cítil páľčivejšie bóle.““ (Očistec XXXI, 67 – 69) [Keďže už len počúvanie mojich slov ti spôsobuje bolesť, dvihni tvár a pozri na mňa, budeš cítiť ešte väčšiu].

Týmto príkazom Beatrice zjavuje dôvod jej prísnej neústupnosti. Priebeh tejto scény ukazuje, aké potrebné je, aby predisponovala Danteho na to, aby sa prostredníctvom nej mohol stretnúť s pohľadom samotného Krista. Naozaj, po tom, ako ho požiadala, aby sa na ňu pozrel, Beatrice nadobúda Danteho pohľad a vo svojom pohľade ho upiera na Krista, znázorneného ako Noh, ktorý ťahal triumfálny voz, z ktorého ona predsedá sláveniu sviatosti: „A zrie zrak ešte neistý a chorý, / jak Beatrice v Noha oči vrýva, / ktorý z dvoch pováh jednu bytosť tvorí“ (Očistec XXXI, 79 – 81).

Vo svetle toho pohľadu, ktorý k nemu prichádza prostredníctvom milovanej ženy, Dantemu, sa ona javí – hoci sa on nachádza ešte ďaleko, za riekou, a Beatrice je ešte zahalená – krásna, krajšia než vtedy, keď ešte za živa, v krásne prekonávala všetky ostatné ženy na zemi: „Hoc za vodou a hoc ju závoj skrýva, / zdá sa, že dávnu krásu viacej zmáha, / než iné ženy zmáhala ňou živá“ (Očistec XXXI, 82 – 84).

¹⁰⁶ Porov. NEMBRINI, F.: *In cammino con Dante*. Milano: Garzanti, 2017, s. 207.

¹⁰⁷ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 59.

V tomto momente prevláda bolesť hriechu:

„Žihľava takej ľútosti ma šľahá, /

Že z vecí, čo mi najviac boli zvodné, /

Najkrutejšou sa zdá mi najviac drahá“ (Očistec XXXI, 85 – 87).

[Tak ma páčila bolesť (žihľava) kajúcnosti, že medzi všetkými tými falošnými dobrami sa mi najviac opovrhnutiahodné zdali teraz tie, ktoré ma najviac odlúčili od lásky k nej]. A premožený, padá na zem v bezvedomí.

Skôr, než budeme pokračovať, je osožné uvažovať nad dosahom tohto omdletia. Samotný Dante nás žiada, aby sme tomu venovali pozornosť:

„A aký bôľ ma dolá, / vie tá, čo tak ma zráža v prúdy vodné“ (Očistec XXXI, 89 – 90) [a spôsob, akým som ostal v bezvedomí, pozná tá, ktorá toho bola dôvodom].

Je to už druhýkrát, čo Dante omdlieva v *Komédii*. Okrem tohto razu, keď uznáva vinu za poblúdenie svojej lásky, jeho prvý priestupok sa stal zoči voči skazenosti lásky Pavla Františky:

„Padol som, ako mŕtve telo padá“ (Peklo V, 142). Ale ak v tom prípade bol príčinou súcit, kvôli hriechu druhého, ktorý mu dával zahliadnuť ten vlastný, tu je dôvodom skúsenosť zaplavujúce milosrdenstvo, ktoré Danteho zakúsi v odpustení.

Bol dvojaký dôvod na to, že sme venovali túto *Lecturu Dantis*, hoci by mohla byť považovaná za krátku, týmto dvom spevom Očistca, kde sa odohráva Danteho svedenie, lebo ona nie je len jednou z mnohých, ktoré sa odvíjajú v *Komédie*, ale z celej cesty najväčšieho básnika tvorí bod, na ktorý sa zameriava každý úryvok.

Danteho ja, teda duša toho „ty“, ktorým začína Spev XXXI, je úplne strávené Beatriciným ohňom, ktorý ho znovu pretavil, trojveršie po trojverší, do svetla lásky. A práve táto fúzia svetla urobila možnou prekvapivú *parresiu* svedede, ktorú Balthasar definuje ako „eschatologickú“, ako je „eschatologické“ odpustenie, ku ktorému vedie.

Miera, nielen psychologická, ale aj ontologická a morálna Danteho ja spočíva práve v tom „ty“, ktoré k nemu nasmeroval ten, ktorý je Odpustenie, ktorý k nemu prichádza v Beatricinom vážnom hlase, presnom, poznajúcom a trefnom hlase. Kľúč *erosu*, v ktorom sa zjavuje tajomstvo osoby ako ontologicky otvorené voči druhému a existenciálne stále vystavené dramatickej skaze seba samého, rastie a dozrieva nad rámec svojej subjektívnosti v objektívnej forme cirkevnej sviatosti, ktorá sa tu ukazuje ako skutočná identita Danteho a každého kresťana. Kresťanské ja ako také – a Dante je ním práve v tom najviac stredovekom zmysle svojej biografie – je existenciálnym miestom, kde sa uskutočňuje ekleziológia v najsúčasnjšom zmysle slova: „Zo srdca Cirkvi preniká najosobnejšia láska, avšak táto osobná láska netoleruje žiadnu subjektivitu, ktorá by nebola očistená, ospravedlnená a prekonaná subjektivitou samotného Boha a ňou chránená.“¹⁰⁸

Vrchol svedede, ktorý sme v tomto bode dosiahli, sa prerastá do troch rámcov:

a) V prvom, eminentne liturgického charakteru, sa dá zahliadnuť Matilda, pani Očistca, ako ľahko kráča po hladine a bez ohľadov tiahne Danteho, pričom mu drží hlavu ponorenú vo vode Léthé, zatiaľ čo ho žiada, aby sa jej držal:

¹⁰⁸ VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995, s. 68.

„Keď srdcu späť sa vráti pevná vôľa, / paniu, čo prv som uzrel samu v lese, / nad sebou zriem, jak ‚Drž sa, drž sa, volá“ (Očistec XXXI, 91 – 93),

[Potom, keď som prišiel k sebe, videl som ženu (Matildu), ktorú som našiel samu ako kráča vo vode nado mnou a hovorí mi: „Drž sa ma, drž sa ma“].

Scéna pokračuje až kým

„Roztvorí náruč pani prespanilá, / objíme ma – a kde prúd najhlbší je, / tam k pitiu vody vnorí ma tá víla“ (Očistec XXXI, 100 – 102)

[tá žena otvorila náruč, zobrala mi hlavu do rúk, preto som bol nútený piť vodu, nie odlišne od kúpeľu krstu].

Medzitým sa liturgia rozvíja spevom *Asperges*, ktorého text je zo Žalmu 6, 32; 38, štvrtého z kajúcich žalmov, v ktorom je *agens* očistenia yzop, malá aromatická rastlina, citovaná desaťkrát v Starom Zákone, vždy v očistnom a odčisňujúcom kontexte.

Tento obrad – keď sa držíme Balthasara – sa javí ako symbol určitého druhu eschatologického rozehrešenia, ktorým sa hriechy spáchané v pozemskom živote anulujú a podľa spravodlivosti sa spôsobí strata spomienok na spáchané zlo.

Obrad očistenia pokračuje až kým Matilda odovzdá Danteho štyrom kardinálnym čnostiam, aby ho každá z nich chránila svojím ramenom: „Keď celého ma pritom voda zmyje, / vedie ma k tancu štyroch krások v zbore, / z nich každá si ma pod rameno skryje“ (Očistec XXXI, 103 – 105). Tieto, ktoré sa predstavujú ako „služobnice“ pridelené Beatrice ešte skôr, než sa narodila, majú teraz za úlohu priviesť ho k Beatrice, ale predtým ukazujú Dantemu tri teologálne čnosti, ktoré sa nachádzajú z druhej strany voza. Keďže tieto majú prenikavejší zrak než oni, zostria mieru jeho zraku, dajúc ho do stavu, aby mohla zniesť radostné svetlo, ktoré vychádza z očí milovanej ženy.

To svetlo je samotný Kristus, kontemplovaný zo strany Beatrice v obraze Noha, spolovice leva a spolovice orla. Vykupiteľ sa odráža v jej žiarivom pohľade, raz v jednej a raz v druhej podobe, ktoré tvoria mytologické zviera, lebo veriaci nemôže kontemplovať obidve Kristove prirodzenosti spojené, ale aj a predovšetkým preto, lebo pravda sa dá zahliadnuť, vždy v kristologickej perspektíve, len z pohľadu svedka, v ktorom sa Zmŕtvychvstalý ukazuje *hic et nunc*.

Z tohto je vidieť, ako Dante znovu ukazuje zjavnosť cirkevnej logiky, ktorú predstavuje Beatrice. V tejto perspektíve Cirkev, *Sponsa Verbi*, je v každom čase eucharistická a dejinná súčasnosť vtelenia. Jedná sa o súčasnosť, ktorá nikdy nekončí, ako neustály prameň, z ktorého neustále vyviera dvojité tajomstvo Boha a ja:

„Kým duša plná úžasu a šťastia /

chutná to jedlo, v jeho božskej chuti /

sýti sa hlad i nasýtený vzrastá“ (Očistec XXXI, 127 – 129)

[Zatiaľ čo moja duša, plná úžasu a radosti, vychutnávala to nebeské jedlo, ktoré na jednej strane nasycuje a na druhej vzbudzuje stále novú túžbu po sebe].

Okrem toho, z hľadiska aktivity, ktorú doposiaľ vykonala Beatrice v celom speve, ktorý tu, teda na prahu Raja vrcholí, Dante ukazuje, že táto téma neukázala len dynamiku ľudského *erosu*, ale skôr dokázala, že tento môže byť takým len preto, že má účasť na dynamike vlastnej božskému *agapé*, ktoré tvorí prirodzenosť Raja.

b) Druhý rámeč, v ktorom sa otvára záver spevu XXXI, je opísaný v posledných trojveršiach Spevu XXXII, stále v Očistci. V týchto trojveršiach aj Dante, tak ako Beatrice, prijíma svoje osobné cirkevné povolanie, v znaku ktorého veci, ktoré sa stali, otvárajú novú víziu dejín Cirkvi. Dante, ktorého srdce je už zmierené a čisté, je tu povolaný, aby sa stal pozorovateľom a svedníkom dejinnej Cirkvi svojho času, ktorá je opísaná dvomi hroznými obrazmi:

Prvý je obraz netvora, ktoré sa ukazuje v premene voza, ťahanom Nohom, ktorý sa objavoval v predchádzajúcom speve:

„Keď svätý stroj tak spustol za minútku /

Zdvihnú sa z neho hlavy zvláštnej formy:

Tri na oji a jedna v každom kútku (...)

naozaj stál tam netvor nad netvormi“ (Očistec XXXII, 142 – 147)

[V tejto metamorfóze svätej budovy, (doteraz znázornenej vozom, symbolom Cirkvi), zo všetkých strán vyšli hlavy, tri nad ojom a jedna z každej strany (...), takého netvora nebolo nikdy vidieť].

Druhé strašné zobrazenie Cirkvi je dokonca tá babylonská prostitútko, vzatá priamo zo šelmy z Apokalypsy 17, 1 – 5: „*Et vidi mulierem sedentem super bestiam*“.

Dante opisuje neviestku ako:

„Tam s pohľadom, v ňom kal sa lepí o kal, /

neviestka rujná pevno k vozu lipne /

sťa k bralu hrad a vôkol točí okál“ (Očistec XXXII, 148 – 150)

[Vyzývavá, ako pevnosť na vysokej hore, sa mi zjavila sediaca na šelme polonahá prostitútko (rozpustilá), s provokačnými očami], v akte flirtovania s obrom, ktorý sa nachádzal po jej boku:

„Žiarlivý obor vtom sa pri nej vypne, /

Aby mu snáď nik nevzal stvoru brudnú, /

s ktorou viac ráz sa bozkávajú chlipne“ (Očistec XXXII, 151 – 153)

[Po jej boku stála obor, ktorý s ňou flirtoval].

Bez toho, že by sme vstúpili do jadra mnohých kontroverzných identifikácií, je zaujímavé si všimnúť, ako v tomto druhom rámci, vyplývajúcom zo záveru Spevu XXXI, Dante, prítomný na scéne, si prorocky prideluje miesto v kresťanskom ľude, ktorý vedie svoju trpkú obžalobu proti Cirkvi, ktorá zradila evanjelium.

c) A nakoniec tretí rámeč, ktorý je opísaný v Speve XXXIII, kde Dante, kresťan očistený sviatostnou ekonómiou Cirkvi, je teraz pozdvihnutý spolu s Beatrice do najväčšej intimity božského života, podľa evanjeliového „už vás nevolám sluhami, ale priateľmi“ (Jn 15, 15). Koniec koncov, samotný Auerbach nám hovorí, že „*Komédia* znázorňuje špeciálny rozvoj tradície evanjelií.“¹⁰⁹

Otvára sa cieľ, ako v obraze, ktorý ponúka zachytenú scénu, uprednostňujúc fixné pole s dlhými detailnými zábermi, čo podčiarkuje posvätnosť tvári hercov, s kompozíciou poslednej večere, ktorú podáva Beatrice, „vzdychajúca a zbožná“ (Očistec XXXIII, 4), ktorá, stojaca s planúcou tvárou, ako odpoveď siedmym kardinálnym čnostiam, ktoré ju sprevádzajú, deklamuje, vzťahujúc sa na seba samú:

„*Modicum, et non videbitis me;* /

Et iterum, sorelle mie dilette. /

Modicum et vos videbitis me“ (Očistec XXXIII, 10 – 12)

[Ešte chvíľu a neuvidíte ma a potom ešte chvíľu a uvidíte ma].

Potom je Dante, muž, ktorého ona neúprosne zlomila, zavolaný, aby sa k nej priblížil, teda aby bol pozdvihnutý k jej boku, čiže aby prijal jej cirkevné postavenie, o ktorom básnik hovorí:

„Riekla mi: ‚Brat, keď so mnou v jednom smere /

kráčaš už vpred – čo nespytuješ sa ma?“ (Očistec XXXIII, 23 – 24)

[Povedala mi: „Brat, prečo mi neskúšaš dávať otázky, keď si teraz tu so mnou?“].

Prečo nevyjdeš von a neprijmeš riziko slobody oslobodenej Kristom a v Kristovi, ktorý si ťa vybral a povolal?

Na čo Dante odpovedá:

„Jak tí, čo úcta k predstaveným berie /

im slová z úst, ba tak ich drhne v krku, /

že hlas im živý nepríde až k pere, //

započal som tiež bez plného zvuku: /

‚Známa je vám, ó, pani, moja núdza /

i to, čo by mi mohlo zmierniť muku‘ (Očistec XXXIII, 25 – 30)

[Ako sa deje tým, čo majú prílišnú úctu, keď hovoria pred ich predstaveným a dokážu vysloviť len skomolené slová, tak sa deje aj mne, čo so zlomeným hlasom hovorím: „pani, vy viete, aká je moja potreba a čo poslúži k jej uspokojeniu“].

Keď sa Beatrice stáva hlasom povolania, rekapituluje celú cestu, ktorú potiaľto Dante prešiel a očistil na vlastnej koži svoje zlo o zlo sveta, a pripomína mu medzi riadkami, že ak je život milosrdenstvo, potom skutočná existencia sa stáva zodpovednosťou:

„A ona: ‚Chcem, nech ti je raz už cudzia

hanba i strach, preň vravíš v nepokoji /

ako muž v snách, čo ťažko sa z nich zbúdzá“ (Očistec XXXIII, 31 – 33)

[Odpovedala mi: „Chcem, aby si sa už oslobodil od každého ostýchavého strachu, aby si už nehovoril tak, ako sa hovorí vo sne].

Dvojčlen „milosrdenstvo-zodpovednosť“ tu vyjadruje zmysel prítomnosti kresťana vo svete v najoriginálnejších termínoch odovzdávania milosti, ako to Beatrice uplatňuje na Dantem:

„Pre dobro sveta, nech sa zo zla vymne /

na voz hľad' tak, bys' dole zo strán diela /

zaznačil všetko, čo si tu zrak všimne“ (Očistec XXXII, 103 – 105)

[Preto, pre dobro ľudstva, ktoré žije zle, maj pohľad upriamený na voz a keď sa vrátiš na zem, napíš, čo vidíš]. K tomu poslúži ponorenie do Eunoé, z ktorej vody sa Dante napije v Očistci XXXIII, 127, čo mu umožní si zapamätať všetko dobro a, ako čistý a slobodný, s Beatrice vystúpiť do neba.

Zámer *Božskej komédie* teda hovorí o zmysle prítomnosti kresťana vo svete a určuje jeho cirkevnú identitu tak, ako je potvrdená v Dantem, ktorý vždy interpretoval svoju cestu ako nepochopiteľnú milosť, tak jedinečnú a vznešenú, že v inšpirá-

cii Ap 1, 11, podľa ktorej „Čo vidíš, napíš do knihy a pošli siedmim cirkvám“, ho žiada, aby sa stala univerzálnym svedectvom.

A ním sa aj stala, v knihe aj v jej autorovi, zvlášť v Raji, pri bráne ktorého sa zastavíme, ale nie bez toho, aby aj pre nás zaznel úmysel, ktorý Dante adresuje svojim čitateľom:

„No tak či tak, čo z tejto svätej ríš /
si ako poklad chráni môj um bdiaci, /
to v tento spev tu podľa pravdy vpíše“ (Raj I, 10).

Záver

Ak cesta, ktorú sme potiaľto vykonali v Danteho spoločnosti, dokázala v nás vzbudiť niečo z toho „obdivu, úžasu a vďačnosti“, o ktorých hovorí Svätý Otec František v jeho „*Candor lucis aeternae*“¹¹⁰, myslím, že cieľ bol splnený.

Ale ak by toto bolo všetko, myslím, že by to bolo príliš málo. Søren Kierkegaard (1813 – 1855), pýtajúc sa na zmysel existencie, stanovil jasné rozhranie medzi obdivom a napodobňovaním: „*Aký rozdiel je medzi obdivovateľom a napodobňovateľom? Napodobňovateľ je, respektíve aspiruje na bytie toho, čo obdivuje; obdivovateľ však zostáva osobne mimo: vedome alebo nevedome sa vyhýba tomu, aby videl, že ten predmet obsahuje voči nemu nárok bytia alebo aspoň aspirácie na bytie toho, čo obdivuje*“ (*Esercizio di cristianesimo*, 812).¹¹¹

Takže aj čo sa týka tohto Florentšana – napomína stále Svätý Otec – nebude dostatočné ho čítať, komentovať, študovať, analyzovať: Dante potrebuje byť „počúvaný, v istom zmysle napodobňovaný, urobiť nás spoločníkmi na jeho ceste.“

Povedali sme ako v jeho poézii vyvstáva človek a v človekovi svedectvo jeho čias a v jeho časoch zmysel teológie dejín, ktorá osvetľuje náš dnešok.

Slávny prólog Raja: „Preniká sláva Hýbateľa sveta / cez celý vesmír; ale v jednej sfére / jej lúče viac, kým inde menej svietia“ (Raj I, 1 – 3) [Večný lesk toho, ktorý všetko hýbe, naplní sebou vesmír a šíri svoje svetlo vo väčšej alebo menšej miere v jeho častiach] označuje, v dobrom teologickom podaní, jasný a žiarivý lesk Zjavenia, ktoré sa zjavuje v matnosti dejín, až kým sa nestane matným, aby sa dalo človeku a vrátilo mu slobodu. Takže v tom „menej“ je zahrnuté aj peklo, ktoré, v danteovskej geografii – v „inde“ tretieho verša – je tiež obrátené k nebu.

Je to Danteho „štýl“, v ktorom poetika – taká preniknutá tomistickou víziou vesmíru, so svojou „hierarchickou“, „liturgickou“ a „sviatostnou“ víziou – zahŕňa, ako sme sa tu snažili zahliadnuť, autentickú teológiu, ktorej bohatstvo pokračuje v obohacovaní „*Sapientia christana*“ ako takej.

Zvlášť v jeho štýle nachádzame stopu svätého Bonaventúru, ktorého tento básnik prijal cez Tomáša Akvinského. Koniec koncov, práve od *Doctora Seraphicus* teo-

¹¹⁰ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 9.

¹¹¹ Citované v FORTE, B.: *La lettera ai cercatori di Dio: genesi e presentazione*. Convegno Nazionale dei direttori degli Uffici Catechistici diocesani „La nostra lettera siete voi... (2Cor 3, 2). Ascoltare le domande, comunicare il Vangelo, condividere l'incontro con Cristo“, Reggio Calabria, 2009. In: <https://www.gliscritti.it/antologia/entry/409>.

lógia prebrala koncept „štýlu“ ako výrazu (*expressio*) dojmu (*impressio*), ktorý pôsobí manifestácia bytia svojím leskom na toho, kto ju vníma a kto je z toho vždy nejakým spôsobom unesený.

Teda pod „štýlom“ rozumieme znak zanechaný slávou tajomstva v myslí, v srdci a v operatívnej energii rozumného stvorenia, v ktorom generuje podobu, ktorá vyžaduje slobodnú odpoveď. Taká odpoveď sa iste a exemplárnym spôsobom ukazuje v umení a v liturgii: „*Ak v nás tajomstvo, ktoré obýva skutočnosť, nezanechá túto impressio, teda ak nás nepoznačí, nevtlačí svoju pečať natoľko, že nás to pohne, takmer fyzicky, aby sme vyjadrili náš spôsob, ktorým sme ho vnímali (pulchrum), milovali (bonum), pochopili (verum), nevznikne umenie.*“¹¹²

No keďže v človekovi toto prepojenie „*impressio-expressio*“ tvorí rovnako genetické miesto lásky a morálneho života, ktorého vlastný cieľ je ukázať Božiu slávu¹¹³, bez tejto dialektiky nielenže by nebolo umenie, ako ani žiadna teológia, ale nebola by ani žiadna možnosť dobrého života.

V tomto zmysle, ako každý skutočný umelec, sa Dante stáva naozaj svedkom, teda mártynom, ako nám to dokumentuje aj jeho vlastný životopis, ktorého 7. storočie slávime: „Kým neprichádza do Raja, zostáva básnikom tejto zeme, nepokojným, trpiacim a vyhnaným kresťanom, v túžobnom hľadaní lásky schopnej viesť ho do kráľovstva, čo mu len svetlo s láskou medze tvoria“ (Raj XXVIII, 54).“¹¹⁴

Ako nám to pripomína Svätý Otec, už sedem storočí je v Danteho umení ponúkaná človekovi stopa teologickej cesty ako „*cesty k šťastiu; správnej cesty k plnohodnotnému ľudskému životu, ktorý sa vynára z temného lesa, v ktorom strácame orientáciu a skutočnú dôstojnosť*“¹¹⁵, na základe sily svojho humanizmu, ktorého aktualita a platnosť „*môže byť zaiste dobrým východiskom pre to, čo chceme vytvoriť v tejto našej dobe.*“¹¹⁶

V tomto závere si želim ponúknuť dva body pre spomenuté „napodobňovanie“, ktoré by mohlo dostať dve formy, prvú osobnú a druhú inštitucionálnu.

Prvú možnosť napodobňovania dedukujeme z diela *Hostina*, kde Dante tvrdí, že pravda musí byť milovaná len pre ňu samú.

„*Nemá sa nazývať skutočným filozofom ten, kto udržuje určité priateľstvo s múdrosťou jednoducho preto, že pri tom pociťuje isté potešenie; je veľa takých, ktorí majú záľubu v skladaní a študovaní básní alebo v študovaní rétoriky a hudby, zatiaľ čo sa vyhýbajú iným vedám alebo ich opúšťajú, hoci všetky sú súčasťami múdrosti. Netreba definovať ako pravého filozofa toho, kto je priateľ múdrosti kvôli úžitku, ako je to v prípade odborníkov na právo, lekárov alebo takmer všetkých rehoľníkov a klerikov, ktorí neštudujú, aby poznali, ale aby zväčšili majetok alebo dosiahli sociálny*

¹¹² SCOLA, A.: *Intervento al Convegno Internazionale "Arte e Liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto"*, Venezia, 10 ottobre 2003. In: http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/ccidioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=901144&id_pagina=&rifi=&rifp=&vis=1.

¹¹³ Porov. MELINA, L.: *Participar de las virtudes de Cristo*. Madrid : Ed. de Cristiandad, 2004, s. 176.

¹¹⁴ VIGINI, G.: *Il significato teologico della Divina Commedia*, in *Candor lucis aeternae*, 9.

¹¹⁵ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 9.

¹¹⁶ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 9.

*status. Ak by im niekto dal to, čo majú v úmysle dosiahnuť, nepodrobili by sa štúdiu*¹¹⁷. Preto, pokračuje Dante: „Ako skutočné priateľstvo, považované absolútne v sebe a po abstrahovaní jeho konkretizácie, má za cieľ poznanie a ako formu túžbu po ňom, tak aj filozofia má ako objektívnu metú poznanie a ako formu takmer božskú lásku k inteligencii (takmer božskú lásku k intelektu).“¹¹⁸

Paralelný text Cicera, v *De Officiis*, II, 5, je objasňujúci: „Teda tí, ktorí ju hľadajú sú nazývaní filozofi a filozofia nie je iné, ak sa chceš opierať o etymologický význam, než láska k múdrosti. Ale múdrosť je – podľa definície dávnych filozofov – veda božských a ľudského vecí a príčin, v ktorých sú obsiahnuté; a ak niekto haní štúdium takej vedy, naozaj nerozumiem, akú vec považuje za hodnú chvály.“¹¹⁹

Dal som vám do pozornosti tento text nielen pre jeho dôležitosť v stredovekých *artes dictandi*, ale pre svetlo, ktoré tieto riadky ponúkajú pre pochopenie niektorých zaujímavých významov štúdia (aktivity vlastnej akademickému priestoru ako je univerzita) – ktoré nám tento autor z Arpina ponúka vo svojich dielach.

Jednako, spomedzi tých najsuggestívnejších máme význam slova *studium*, chápaného ako „láska“ (*studium rei publicae* [láska k vlasti]) alebo ako „sympatia“ (*alicuius studio incensus* [vedený živou sympatiou k niekomu] alebo ako „úcta“ (*studium in* (alebo *ergo*) *aliquem* [úcta k niekomu])¹²⁰, z čoho sa odvádzá potreba nestratiť naozaj ľudský horizont poznania, čo v dobe neurovedy a umelej inteligencie osoží mať stále pred očami.

Inak povedané, každý – ale zvlášť mladý človek – so svojimi sklonmi, vlohami, schopnosťami, môže žiť skúsenosť zmyslu v štúdiu a objaviť potencialitu svojho rozumu v dobrodružstve poznania, ktoré sa uskutoční len v otvorenosti na nekonečný horizont posledného zmyslu skutočnosti. Slávne trojveršie: „Ste povinní si svoje plemä vážiť: / súdené nie je žiť vám ako zveru, / lež za cnosťou a za poznaním bažiť!“ (Peklo XXVI, 118 – 120), nás otvára práve pre túto závažnú perspektívu.

Z dejín západného myslenia sa ľahko pochopí, ako, okrem iného, vzniká ťažkosť zo skutočnosti, že každá forma poznania, s vedomosťami, ktoré z neho vyplývajú, potrebuje presné vymedzenie, ktoré ju zaistí vzhľadom na predmet a vzhľadom na metódu. Jednako žiadne vymedzenie nemôže odhliadnuť od skutočnosti, že každé samovymedzenie špecifických poznatkov pramení v hlbšej vzájomnej spoluprástnosti, základnom faktore toho, aby sa prišlo aj k ich epistemologickej a akademickej autonómii bez toho, aby sa obetovala vo fragmentácii predmetu poznania aj autonómia poznávajúceho subjektu.

Z tohto dôvodu skúsenosť poznania, práve ako vzťah subjektu so skutočnosťou, chápaná v individualite a zároveň celistvosti svojich faktorov, má svoj primera-

¹¹⁷ DANTE: *Convivio*, 3, XI, 9 – 11.

¹¹⁸ DANTE: *Convivio*, 3, XI, 9 – 11.

¹¹⁹ CICERO: *De Officiis*, II, 5: „*Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur, nec quicquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia, cuius studium qui vituperat haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet.*“

¹²⁰ Porov. CASTIGLIONI, L. –MARIOTTI, S.: *Studium*, in *Dizionario della lingua latina*. Torino : Loescher Ed., 1990, s. 1085.

ný základ len v otázke náboženského problému, ktorý sa rodí v ľudskej osobe práve v jej vzťahu so skutočnosťou ako potrebou zmyslu.

Vstupujúc do ľudského horizontu na nás skutočnosť pôsobí cez úžas, dáva do pohybu náš rozum ako túžbu a schopnosť náklonnosti, priťahuje nás k sebe v pohybe, ktorý nás otvára voči budúcnosti v nezastaviteľnom procese uvedomenia si seba samých ako nevyčerpatelného vzťahu s Tajomstvom, ktoré urobilo všetky veci. Láska k pravde – milovanej pre ňu samú a nie pre dôsledky, ktoré by z nej vyplývali – ostáva pre nás, tak ako pre Danteho, dôvodom každého poznania a každého štúdia, ktoré nás k nemu privádza.

Prvé napodobňovanie, ku ktorému nás Dante volá, je osvojiť si jeho výzvu a prijať ako mieru rozumu tú skutočnú nábožnosť, princíp nevyčerpatelného poznania, zvlášť na akademickom poli. Takto prichádzame k druhému „napodobňovaniu“. To zasahuje inštitucionálnu oblasť.

Ak by sme chceli prejsť cestu *Božskej komédie* cez mená tých, ktorých sa v nej nachádzajú, zhromaždili by sme v naozaj sugestívnom poriadku archív ideálnej knižnice, ktorú vtedy vlastnil akýkoľvek kláštor, štúdium alebo škola: právnici, historici, spisovatelia, astronómovia, fyzici, vedci, popri mystikoch a dogmatikoch... Cez nich a s nimi sám Dante, vo svojej namáhavej a nepokojnej vášni pre pravdu a dobro, prichádza ku skúsenosti Raja. Nie je to snáď dôvod bytia toho ľudského a akademického priestoru, ktorý, napriek radikálnym kultúrnym zmenám, naďalej voláme *Uni-versitas*?

Vo svojom Apoštolskom liste Svätý Otec blahožela učiteľom „*ktorí dokážu zápalisto sprostredkovať Danteho poslanstvo a uvádzať študentov do kultúrneho, náboženského i morálneho obsahu jeho diel*“¹²¹ a zároveň pozýva vyjsť mimo školských lavíc a univerzitných siení, aby bolo danteovské poslanstvo sprístupnené všetkým.

Takto nám pápež František pripomína, že univerzita ako taká je danteovským priestorom *par excellence*.

Takže vyhradiť Danteho dielam, a zvlášť Komédii, miesto v kontexte štúdia teológie na každej katolíckej Teologickej fakulte by snáď mohla byť šťastná voľba, ktorá by obohatila posvätnú vedu o to svetlo, ktoré by jej prišlo z kontaktu s teologickou ortodoxiou, pochádzajúcou z eposu tohto najväčšieho básnika, ktorý sa strávil vo vášni pre kresťanskú ortodoxiu, vyjadrenú v jej celistvej kráse.

BIBLIOGRAPHY:

- ALIGHIERI, D.: *Božská komédia*. Trnava : SSV, 2019.
 ALIGHIERI, D.: *De vulgari eloquentia*. I, IV.1. Milano : Garzanti, 2005.
 ALIGHIERI, D.: *Epistola a Cangrande della Scala*. Firenze : Giunti 1995.
 AUERBACH, E.: *Studí su Dante*. 10. vydanie, Milano : Feltrinelli Editore, 2021.
 BENEDIKT XVI.: *Apoštolská exhortácia „Deus Caritas est“*, 2005.
 BENEDIKT XVI.: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*. Stretnutie Svätého Otca so zástupcami vedy. Regensburg, 12. septembra 2006.
 BIFFI, I.: „*Di luce in luce*“. *Teologia e bellezza nel Paradiso di Dante*. Milano : Jaca Book, 2010.

¹²¹ PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021, 9.

- BOCCACCIO, G.: *Trattatello in laude di Dante*, XXXII, "Difesa della poesia" (1362). Milano : Garzanti, 1995.
- BUFANO, A. – DELHAYE, P. – MELLONE, A.: *Peccato. Enciclopedia Dantesca*. 1970, In: https://www.treccani.it/enciclopedia/peccato_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- CANO, M.: *De locis theologici*. (vydanie pripravené J. Beldom Plansom), Madrid : BAC, 2006.
- CASTIGLIONI, L. – MARIOTTI, S.: *Studium*, in *Dizionario della lingua latina*. Torino : Loescher Ed., 1990.
- CASTILLO, G.: *Sobre el proyecto de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar*. Teología y Vida, Vol. L, 2009.
- CIAPPA, A.: *Linguaggio e fantasma nell'opera di Jacques Lacan*. Tesi dottorale, Università degli Studi "Federico II", Facoltà di Lettere e Filosofia, Dottorato in Scienze Filosofiche, XIX Ciclo, 2006 – 2007.
- CICCUITO, M.: *La parola che salva: per un ritratto di Dante filosofo del linguaggio*. Quaderns d'Italia, č. 18, 2013.
- CICERO: *De Officiis*
- CONGAR, Y. a iní: *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires : C. Lohé, 1970.
- CONSOLI, Domenico; CIOTTI, Andrea: *Grazia. Enciclopedia Dantesca*, Treccani, 1970. In: https://www.treccani.it/enciclopedia/grazia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- CORTI, M.: *Studi su Cavalcante e Dante*. Torino : Einaudi, 2003.
- D'AQUINO, T.: in *IX Ethic.*, in *Decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Torino : Marietti, 1986.
- DANTE: *Convivio*. 2ed., a cura di A.E. Quaglio. Firenze : Le Monnier, 1964.
- DE AMICIS, E.: *Cuore. Libro per ragazzi*. Milano : Fratelli Treves Editori, 1889.
- DE SANCTIS, Francesco: *Storia della letteratura italiana*, Vol. I. Milano : Fratelli Treves Editori, 1912.
- DOLLORENZO, D. P.: Gabriella Michelina: *Paolo VI e l'Altissimi Cantus*. Osservatore Romano, 9. januára 2021.
- DU CANGE et al.: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883 – 1887.
- ELIOT, T.: Stearns: *Scritti su Dante*. Milano : Bompiani, 2016.
- FERRARIO, E.: *Il linguaggio nel XXVI canto del Paradiso*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Rongaglia*. I, Modena : Mucchi, 1989.
- FONTANA, M.: *L'Europa deve investire sull'educazione*. Rozhovor s kardinálom Angelom Scolom, Osservatore Romano, 8. júna 2008.
- FORTE, B.: *La lettera ai cercatori di Dio: genesi e presentazione*. Convegno Nazionale dei direttori degli Uffici Catechistici diocesani „La nostra lettera siete voi... (2Cor 3, 2). Ascoltare le domande, comunicare il Vangelo, condividere l'incontro con Cristo”, Reggio Calabria, 2009. In: <https://www.gliscritti.it/antologia/entry/409>.
- FOSTER, K.: *Cristo. Enciclopedia dantesca*, 1970. In: https://www.treccani.it/enciclopedia/cristo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- FOSTER, K.: *Teologia. Enciclopedia dantesca*, 1970, In: https://www.treccani.it/enciclopedia/teologia_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- GILSON, É.: *Dante e la filosofia*. Milano : Jaca Book, 1996.
- GUARDINI, R.: *Dante*. Brescia : Morcelliana, 1967.
- GUARDINI, R.: *Libertà e conoscenza. Lectio Magistralis in occasione del 1700° anniversario dell'Editto di Milano*. In: www.ilsussidiario.net, 16. mája 2013.
- GUARDINI, R.: *Verantwortung. Gedanken zur Jüdischen Frage*. Monaco : Kösel Verlag, 1952.
- CHIAVACCI LEONARDI, Anna Maria (red.): *Paradiso*. Torino: Einaudi, 1991.
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia „Familiaris Consortio“*. Trnava : SSV, 1993.
- LÉVINAS, E.: *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova : Il Melangolo, 1985.
- LOMBARDA, G.: *La santità vissuta come "locus theologicus"*. Milano : Glossa, 2006.
- MALAGUTI, M.: *La metafisica del volto. Una lettura di Dante*. Milano : Edizioni Biblioteca Francescana, 2020.
- MANFREDINI, E.: *Le scelte pastorali dell'arcivescovo Montini*, in *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo, colloquio internazionale di studio*. Brescia : Edizioni Studium, 1985.
- MANNI, P.: *La lingua di Dante*. Bologna : Il Mulino, 2013.
- MELINA, L.: *Participar de las virtudes de Cristo*. Madrid : Ed. de Cristiandad, 2004.

- MILANI, L.: *Lettere a una professoressa*. Firenze : Libreria Editrice Fiorentina, 1967.
- NEMBRINI, F.: *In cammino con Dante*. Milano : Garzanti, 2017.
- PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Gaudete et exultate*. In: https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html.
- PÁPEŽ FRANTIŠEK: Apoštolský list *Candor lucis aeternae* pri príležitosti 700. výročia smrti Danteho Alighieriho. 25. marca 2021. In: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20210325_centenario-dante.html.
- PÁPEŽ FRANTIŠEK: *La dittatura del pensiero unico. Meditazione mattutina nella Cappella della Domus Sanctae Marthae*. 10. apríla 2014. In: https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140410_dittatura-del-pensiero-unico.html.
- PÁPEŽ FRANTIŠEK: Spomienkový príhovor pri hrobe dona Lorenza Milaniho, 20. júna 2017.
- PASOLINI, P. P.: *Aboliamo la TV e la scuola dell'obbligo*, Corriere della Sera, 18 ottobre 1975, teraz in *Lettere luterane*. Torino : Einaudi, 1976.
- PAVOL VI: Apoštolský list *Altissimi Cantus septimo exeunte saeculo a Dantis Alighieri ortu*, 7. Decembra 1965. AAS 58 (1966).
- PAZZAGLIA, M.: *Vita Nuova*. Enciclopedia dantesca. Treccani, 1970. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/vita-nuova_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vita-nuova_(Enciclopedia-Dantesca)/)
- PERSISSE, M.: *Perché si dice “mamma” e “papà” in (quasi) ogni lingua*. 16 ottobre 2015, <https://www.gqitalia.it/news/2015/10/16/perche-si-dice-mamma-e-papa-quasi-ogni-lingua>.
- SANGUINETI, J. J.: *La consistenza ontologica della coscienza nel pensiero classico*, Pontificia Università della Santa Croce, 2012, In: http://archivio.pusc.it/sites/default/files/fil/conv2012/doc/SANGUINETI_relaz_IT.pdf
- SCOLA, A.: *C'è ancora l'Università?* in *La passione di educare*. Roma : Marcianum Press, 2012.
- SCOLA, A.: *Intervento al Convegno Internazionale “Arte e Liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto”*, Venezia, 10 ottobre 2003. In: http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/bd_edit_doc_dioc.edit_documento?p_id=901144&id_pagina=&rifi=&rifp=&vis=1.
- SPINSANTI, S.: *Modelli spirituali. Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Roma : Ed. Paoline, 1973.
- SVÄTÝ AUGUSTÍN: *De Doctrina Christiana*.
- SVÄTÝ BONAVENTURA: *I Sententiae*.
- SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*.
- TERTULIÁN: *De Poenitentia*.
- TESTA, B.: *Los sacramentos de la Iglesia*. Madrid : EDICEP, 2000.
- UNIVERSITÄT ZÜRICH: *Corpus Corporum. Repositorium operum latinorum apud Universitatem Turicensis*. In: http://mlat.uzh.ch/MLS/info_frame.php?w=Attis
- VARRO, M. T.: *I Logistorici varroniani*. Padova : Tip. Del Messaggero, 1937.
- VASOLI, C.: *Sigieri di Brabante*. Enciclopedia dantesca, 1970. In: https://www.treccani.it/enciclopedia/sigieri-di-brabante_%28Enciclopedia-Dantesca%29/
- VON BALTHASAR, H. U.: *Estilos laicales. Gloria. Una estética teológica*. vol. 3., Madrid : Ediciones Encuentro, 1995.
- VON BALTHASAR, H. U.: *La percezione della forma. Gloria. Una estetica teologica*. vol. 1, Milano : Jaca Book, 1975.
- WOJTYLA, K.: *Il nome*. In: <https://www.le3.it/cc/canto.php?idCanti=4322>.
- ZAMBRANO, M.: *Dante, specchio umano*. Roma : Castelvecchi Ed., 2021.

Prijímanie Eucharistie deťmi v histórii Cirkvi a jeho teologické odôvodnenie

Receiving Eucharist by Children in the History of the Church and its Theological Explanatio

ŠTEFAN PALOČKO – LUCIA PALOVIČOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Nowadays, the introduction of the reception of the Eucharist by children may seem like a new or unusual practice. However, this study provides an insight into the history of the Church through its official documents which confirms that it is in fact an ancient and consistently theologically justified practice, not only in the Eastern but also in the Western Church. This practice was gradually abandoned under the influence of various pastoral reasons, so its introduction at present must be understood as a return to the original practice of the Church.*

Keywords: *Eucharist. Giving the Eucharist to children. Christ.*

Úvod

V mnohých východných cirkvách sa zachovala starobylá prax podávania sviatosti eucharistie deťom, ktoré ešte neužívajú rozum v plnosti. V dnešnej dobe je možné sa stretnúť aj s tým, že tie východné cirkvi, ktoré sa v minulosti od tejto praxe odklonili, tak pod vplyvom Druhého vatikánskeho koncilu¹ sa k podávaniu sviatosti eucharistie deťom vracajú. Je na mieste sa zmieniť, že nejde len o starobylú prax východných cirkví, ktorá bola v určitom čase cirkevnou hierarchiou zavedená, ale ide o prax, ktorá priamo vyplýva zo zmyslu samotnej sviatosti eucharistie, a ktorá bola preto pôvodne vlastná aj latinskej cirkvi.

Podávanie eucharistie malým deťom nie je zavádzaním novej praxe do bohoslužobného života Cirkvi. Ide o úsilie vrátiť sa k vlastnej starobylej praxi, ktorá bola kedysi všeobecne rozšírená. Tento návrat sa nedeje kvôli nostalgii za minulosťou, ale pod vplyvom oficiálnych dokumentov Cirkvi.²

Aby bolo možné porozumieť dôvodom a zmyslu praxe podávania eucharistie deťom, je potrebné v prvom kroku zamerať sa na historické fakty potvrdzujúce túto

¹ Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Orientalium Ecclesiarum*, 2. In: POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.*, Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968.

² Porov. TIRPÁK, P. – ILEKO, M.: *Podávanie Eucharistie deťom a nemluvňatám po krste*. Prešov : Petra, 2017, s. 5.

prax. V následnom kroku bude použitá analýza teológie prijímania eucharistie, z ktorej bude odvodená prax prijímania eucharistie deťmi.

Krátky prierez históriou

Prax podávania svätej Eucharistie deťom bola v prvom tisícročí bežná ako na východe, tak aj na západe, a je dosvedčená v mnohých textoch a to vrátane tých západných. Tradícia cirkvi ohľadom prijímania Eucharistie detí sa rozsiaholo preukazuje od prvých storočí. Prvotné pramene potvrdzujú jednotu takejto praxe, ako na Východe, tak aj na Západe. Medzi prvými môžeme spomenúť svedectvo apoštolských konštitúcií, sv. Cypriána, sv. Augustína, Nicefóra, Evagria, a iných.³ Príznačne sa vyjadruje zo západných teológov Hugo od Svätého Viktora: „Novorodencom sa má tá istá sviatosť vysluhovať pod spôsobom krvi prstom kňaza, pretože tieto deti sú schopné prirodzene sať.“⁴ Takto prijímali eucharistiю malé deti nielen v rámci iniciálnych sviatostí, ale aj pri ďalších svätých omšiach v ranom veku. Túto prax prerokoval na svojom zasadnutí aj Tridentský koncil, ktorý ju neodsúdil.⁵

Neskôr v 17. a 18. storočí sa na rôznych synodách východných cirkví, najmä na Zámočskej synode roku 1720, o prijímaní malých detí jednalo a táto prax pomaly začínala ustupovať aj kvôli nejednotnému postoju Apoštolského stolca voči rôznym východným cirkvám a obradom. Ešte 26. júla 1755 vydal pápež Benedikt XIV. encykliku *Allatae sunt*, kde túto prax popisuje, ale zároveň uvádza, že mnohé cirkvi ju opúšťajú kvôli ťažkostiam, ktoré prináša.⁶

V Západnej cirkvi mnohé dokumenty dosvedčujú trvanie a rozšírenie praxe eucharistického prijímania detí. Môžeme spomenúť: Geláziov Euchológion, Galský euchológion a Gregorov Euchológion, Ordo Romanus zo VII. storočia, ale podobne rôzne iné Ordo z neskoršieho stredoveku. Tieto dokumenty potvrdzujú, že po dvoch sviatosťiach – krst a birmovanie, nasledovalo prijímanie eucharistie podávané pokrsteným a pobirmovaným deťom počas svätej omše, pre ktorú bol predpísaný pôst. Dokonca v neprítomnosti biskupa bolo deťom dané prijímanie po krste, ktorý vysluhoval prítomný kňaz. Pokrstené a birmované deti počas Paschálnej vigílie a vigílie Turíc pokračovali v prijímaní eucharistie celý týždeň po Pasche a Turíciach. V Lateránskej bazilike sa ešte aj praktizoval mimoriadny obrad prijímania. Eucharistia bola rozdávaná po svätej omši diakonom, ktorý namáčal maliček v kalichu a dával ochutnať trochu konsekrovaného vína na pery dieťaťa. Takýto spôsob udeľovania Eucharistie odzrkadľoval rímsky zvyk, potvrdený pápežom Pasqualom II (1112 – 1114), keď

³ Porov. VASILE, C.: *Eucharistické prijímanie detí predtým ako začnú užívať rozum. Rozdiely vo sviatostnej praxi medzi Východnou a Západnou Cirkvou – motív rozdelenia alebo príležitosť eklezialneho prehĺbenia?* <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_eucharisticke_prijimanie_deti.pdf> (28.11.2021)

⁴ Porov. POLÍVKA, J.: Podávání svatého přijímání dětem slovenských řeckokatolíků. In: *Revue církevního práva*. Praha: TOMOS, 2018, s. 82, XXIV. ročník, č. 72 – 3/2018.

⁵ Porov. *Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha : Krysľal OP, 2015, s. 153 (21. zasedání, *Učení o přijímání pod obojí způsobou a přijímání malých dětí*, hlava 4).

⁶ Porov. POLÍVKA, J.: Podávání svatého přijímání dětem slovenských řeckokatolíků. In: *Revue církevního práva*. Praha: TOMOS, 2018, s. 82, XXIV. ročník, č. 72 – 3/2018.

pre prijatie eucharistie sa zvyčajne rozlišovali tí, ktorí boli schopní prijať pod obidvo-
ma spôsobmi a na malé deti, ktorým sa Eucharistia dávala iba pod spôsobom vína.

Významní západní teológovia scholastickej doby ako Hugo od svätého Viktora, Regino z Prüm, Radulfo z Ardeny, Viliam z Champeaux, predvídali ako prirodzenú prax, aby deti prijímali eucharistiu. Zatiaľ čo kresťanský východ pokojne pokračoval v starobylej cirkevnej praxi a dával eucharistiu deťom nielen v čase vysluhovania sviatosti kresťanskej iniciácie, ale tiež v iných liturgických sláveniach.⁷

V Západnej cirkvi sa však táto prax prijímania detí začala medzi XII. a XIII. storočím vytrácať a to postupným odlučovaním veriacich od prijímania pod spôsobom vína, ba čo viac, v postupnom odlučovaní od prijímania eucharistie všeobecne a v narastajúcom postoji k eucharistii viac sústredenom na adoráciu a eucharistickú pobožnosť ako na samotné prijímanie eucharistie. Z dogmatického hľadiska bola vo všeobecnosti upravená prax prijímania 21. kapitolou IV. lateránskeho koncilu (1215), pričom tento dekrét nezamýšľal explicitne meniť prax prijímania detí, ale zvlášť chcel reagovať proti všeobecnému úpadku praxi spovedania a prijímania. Fakticky koncil určil, že každý veriaci, ktorý dosiahol vek rozvážnosti, sa musel aspoň raz za rok spovedať a musel prijať zbožne sviatosť eucharistie aspoň v období Paschy.

Neskôr v období Tridentského koncilu v rámci diskusie o sviatostiach konciloví otcovia tiež pojednávajú o otázke o nevyhnutnosti udeľovania eucharistie deťom. Koncil na túto otázku odpovedal, že deti, ktoré ešte nepoužívajú rozum, aby neboli nútené prijať eucharistiu, ale súčasne koncil nechcel zavrhnúť prax prvotnej cirkvi. Naopak, zavrhnutie bolo vyhlásené proti tým, ktorí chceli prehlásiť doktrínu o nevyhnutnosti eucharistického prijímania detí.

Ani Východná cirkev to počas priebehu storočí nemala s udeľovaním eucharistie malým deťom ľahké, nakoľko na rôznych synodách sa táto otázka riešila aj pod vplyvom latinizácie. Začiatkom 20. storočia konala Arménska cirkev svoj národný koncil v Ríme od 14. októbra do 10. decembra 1911. Tento koncil skonštituoval obsiahle protokoly a dekréty týkajúce sa rôznych aspektov života v Arménskej cirkvi. Otázka prijímania eucharistie deťmi bola pojednávaná v troch rozličných bodoch. V bode o sviatosti krstu sa zakazuje prípadné obnovenie prijímania detí, ktoré sa udeľovalo v prvotných časoch po krste a už sa nepraktizuje. Takýto zákaz bol odôvodnený nebezpečenstvom omylu považovať prijímanie detí nevyhnutným na spásu. V bode o sviatosti eucharistie je nanovo zakázané udeliť prijímanie deťom skôr ako používajú rozum a pre stanovenie veku, v ktorom môžu prijať eucharistiu, sa odvoláva na normy dekrétu *Quam Singulari*⁸ od Pia X. Na záver, pojednávajúc o liturgických

⁷ Porov. VASILE, C.: *Eucharistické prijímanie detí predtým ako začnú užívať rozum. Rozdiely vo sviatostnej praxi medzi Východnou a Západnou Cirkvou – motív rozdelenia alebo príležitosti eklezialného prehlbenia?* <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_eucharisticke_prijimanie_deti.pdf> (28.11.2021).

⁸ *Quam Singulari* 8. august 1910 bol dekrét vydaný pápežom Piom X. o prijímaní detí k Eucharistii. V Cirkvi boli obavy z praxe pri prijímaní prvého svätého prijímania a prvej svätej spovede v rôznych vekových kategóriách. Niektorí tvrdili, že na prijatie prvej svätej spovede stačí dosiahnutie veku rozumu, ale na prijatie prvého svätého prijímania je potrebná „plná znalosť vecí viery“. Podľa *Quam Singulari* to bola chyba. Na dôkaz toho sa dekrét odvolával na historické autority ako Lateránsky koncil z roku 1215, učenie sv. Tomáša Akvinského a sv. Antona, praktiky ranej Cirkvi a Kristove vlast-

knihách, koncil zakazuje obnovenie obradu nazývaného *communio labiorum*, ktorý sa konal po krste detí.

Na začiatku 20. storočia eucharistické prijímanie detí sa nepraktizovalo alebo dokonca bolo zakázané pomocou zvláštnych zákonov prakticky vo všetkých východných katolíckych cirkvách.⁹ Od roku 1929, kedy sa objavujú prvé snahy o kodifikáciu práva východných katolíckych cirkví, vzniká túžba po návrate k východnej tradícii. V súvislosti s tým navrhol pre byzantský obrad Cyril Korolevskij nasledovné: „Deťom, ktoré pre slabosť veku ešte nemajú poznanie tejto sviatosti, proti všetkému a v zhode so starobyľou praxou Cirkvi na východe, ktorá sa dodnes zachovala, sa môže tam, kde tento zvyk žije, vysluhovať, ale len pod spôsobom vína a pri vylúčení akéhokoľvek nebezpečenstva zneuctenia.“ Klauzula „tam, kde tento zvyk žije“ nemala znamenať obmedzenie partikulárneho práva. Avšak právo východných katolíckych cirkví vzniká až na základe záverov Druhého vatikánskeho koncilu.¹⁰

Teologický náhľad na problematiku eucharistického prijímania detí

Aby sme mohli pochopiť zmysel podávania Eucharistie deťom pred plným užívaním rozumu, je nevyhnutné si všimnúť podstatný súvis medzi sviatosťou Eucharistie a sviatosťou krstu. Človek sa rodí na tento svet so životom, ktorý dedí po Adamovi. Tento život je na jednej strane naplnený túžbou po večnom šťastí, no na druhej strane je to život odklonený od Boha a od Božích schopností. Táto absencia Božieho života v živote človeka sa teologicky nazýva dedičný hriech.¹¹ Nedostatok Božích schopností u človeka spôsobuje, že nie je v jeho silách zbaviť sa hriechu,¹² a preto každý pokus dosiahnuť trvalé šťastie vedie k neúspechu. Jediným riešením je vzdať sa svojho života so všetkými jeho nedokonalosťami a prijať účasť na Kristovom živote, pretože Kristus je jediný, kto vlastnou mocou dokáže žiť úplne bez hriechu, a tak vstúpiť do neba.

Záchrana tak nespočíva v úplnom napodobňovaní Krista, ale v nadobudnutí jeho schopností. Kristus na popis tejto skutočnosti používa podobenstvo o viniči

né výroky o deťoch. Preto sa zaviedlo, že tento dekrét nezaviedol novú doktrínu, ale jednoducho objasnil starodávne učenie. Hlavnou starosťou Vatikánu bolo, že sa stratí prvá detská nevinnosť detí a že im bude umožnené upadnúť do stavu hriechu ešte pred prijatím prvého svätého prijímania. Aby sa tomu zabránilo, bolo rozhodnuté, že: Vek rozoznávania ako pre spoveď, tak aj pre sväté prijímanie, je čas, kedy dieťa začína uvažovať, čo je viac-menej v siedmom roku života. Ďalej úplná a dokonalá znalosť kresťanskej náuky nie je potrebná ani pre prvú spoveď, ani pre prvé prijímanie. A tiež sa zdôraznilo, že tí, ktorí majú na starosti deti, tak rodičia ako aj kňazi, by sa mali postarať o to, aby deti prijali prvé sväté prijímanie a aby v tom potom pokračovali aspoň raz do roka.

⁹ Porov. VASÍL, C.: *Eucharistické prijímanie detí predtým ako začnú užívať rozum. Rozdiely vo sviatostnej praxi medzi Východnou a Západnou Cirkvou – motív rozdelenia alebo príležitosti ekleziálneho prehĺbenia?* <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_eucharisticke_prijimanie_deti.pdf> (28.11.2021)

¹⁰ Porov. POLÍVKA, J.: Podávání svatého přijímání dětem slovenských řeckokatolíků. In: *Revue církevního práva*, Praha: TOMOS, 2018, s. 83, XXIV. ročník, č. 72 – 3/2018.

¹¹ Porov. PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012, s. 79, porov. DS 1512.

¹² Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 1. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych*, tom IV, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuiaci, 2005, s. 290. DS 1521.

a ratolesti (porov. Jn 15,1 – 6), pričom podľa tohto podobenstva je viničom on sám. Ježiš nemá problém prinášať ovocie spravodlivého života, pretože má na to všetky schopnosti. Naproti tomu človek je ratolestou, ktorá ak je odkázaná sama na seba, nemôže priniesť ovocie. Brať si príklad od viniča a napodobňovať ho v tomto prípade nemá žiaden zmysel. Preto Kristus vysvetľuje, že ratolesť môže prinášať ovocie len v tom prípade, ak je súčasťou viniča. Povedali by sme, že len v prípade, ak je doňho zaštepená.

Svätý apoštol Pavol používa podobenstvo s rovnakým významom o Kristovom tajomnom tele. Jednotliví kresťania sú tu predstavovaní ako časti tohto tela (porov. 1Kor 12,12 – 13,27), pričom Kristus sám je predstavovaný ako hlava (Kol 1,18). Dôležité je teda stať sa súčasťou Kristovho tela.

Človek má možnosť rozhodnúť sa úplne vzdať svojho spôsobu života a dať sa k dispozícii Kristovi iba v prípade, že dospeje k poznaniu, že je to výhodné. Toto poznanie môže byť postavené výlučne na viere, že Ježiš Kristus vstal z mŕtvych, že nie nepríjemnosti a smrť zničili jeho, ale on premohol svet (porov. Jn 16,33) a prešiel smrťou do života. Človek teda musí uveriť tomu, že Kristus je skutočne Boh, ktorý sa stal človekom, prežil dokonale poslušný život, premohol smrť a ako človek vstúpil do neba. Len keď človek verí, že toto všetko je pravda, iba tak zhodnotí, že žiť Kristov život sa oplatí. Žiť spravodlivo ho síce povedie k problémom, ale tie ho nepohlta. Lebo aj keď zomrie, tak smrťou prejde do života a nech by ho v živote postretlo čokoľvek nepríjemné, bolestné a zlé, nič ho nemôže podstatne ohroziť. Ak má účasť na Kristovom živote, má moc prejsť smrťou do života a vstúpiť do neba, kde si natrvalo bude užívať Boha ako zdroj plného a nekonečného šťastia.¹³

Keď je takto človek rozhodnutý a vierou disponovaný zriecť sa svojho života a získať účasť na Kristovom živote, je potrebné to zrealizovať. Nástrojom, prostredníctvom, ktorého prebieha zanechanie svojho života a začlenenie do Kristovho života, je sviatosť krstu.¹⁴ Keďže človek je bytosť, ktorá je duchovno-materiálna, je prirodzené, že Boh chce, aby významné udalosti nášho života prebiehali na duchovno-materiálnej úrovni (porov. KKC 1210). Preto aj toto začlenenie sa do Kristovho tajomného života za normálnych okolností neprebíha len vo vnútri človeka čisto jeho osobným rozhodnutím, ale táto udalosť má obraz aj v konkrétnom viditeľnom znaku, ktorý vďaka Božej moci a jeho rozhodnutiu i správnej dispozície človeka skutočne spôsobuje to, čo naznačuje.¹⁵

¹³ Porov. „Kto nás odlúči od Kristovej lásky? Azda súženie úzkosť alebo prenasledovanie, hlad alebo nahota, nebezpečenstvo alebo meč? Ako je napísané: „Pre teba nás usmrcujú deň čo deň, pokladajú nás za ovce na zabitie.“ Ale v tomto všetkom slávne víťazíme skrze toho, ktorý nás miluje. A som si istý, že ani smrť ani život, ani anjeli, ani kniežatstvá, ani prítomnosť, ani budúcnosť, ani mocnosti, ani výška, ani hĺbka, ani nijaké iné stvorenie nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi“ (Rim 8,35 – 39).

¹⁴ Porov. DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, 7. kapitola, dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, tom IV, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 296. DS 1529.

¹⁵ Porov. DECRETUM DE SACRAMENTIS, kánony o sviatosťiach 6 – 8. dekrét Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, tom IV, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 358. DS 1606 – 1608.

Znak sviatosťného krstu spočíva v ponorení človeka do krstnej vody a v jeho vynorení,¹⁶ čo je sprevádzané slovami, ktoré určujú, že človek je krstený v mene Otca i Syna i Svätého Ducha.¹⁷ Ponorenie do vody znamená smrť starého doterajšieho života, v ktorom kvôli Adamovmu odvráteniu sa od Boha bol nedostatok spravodlivosti a svätosti, ako aj nedostatok schopnosti spravodlivý stav dosiahnuť. Tento hriešny život spútaný ľudskou slabosťou ostáva utopený v krstnej vode a následne sa človek z vody vynára ako živý, čo znamená, že dostáva do daru nový život. Ten život však už nie je jeho vlastný, že by sa odvíjal podľa jeho vlastných plánov a nárokov na to, ako má vyzerat'. Vlastné nároky aj plány zostali utopené v krstnej vode. Život, ktorý dostáva pokrstený do daru, je Kristov život, ktorý sa odvíja podľa Kristových plánov a Kristových nárokov na to, ako má vyzerat'. Človek tak všetky svoje životné ciele vymenil a podriadil jedinému cieľu, ktorým je dávanie sa k dispozícii Kristovi, aby ním Kristus mohol disponovať podľa svojej ľubovôle. Toto odovzdanie sa Kristovi do rúk je totiž postavené na pevnej viere, že Kristova vôľa je priviesť svoj život z tohto sveta cez smrť až do nebeského večného raja a tiež na pevnej viere, že tento Ježiš z Nazareta je toho skutočne schopný.

Ak sa človek rozhodol na základe pravej viery v Kristovo spasiteľné dielo prejsť krstom, získava účasť na Kristovom spravodlivom živote a na jeho daroch, čo v praxi znamená, že sa stáva reálne spravodlivým. Od čias apoštolov sa v Cirkvi krstia aj nemluvňatá, keďže sa rodia v stave odvrátenia sa od Boha, ktorý zapríčinil Adam (porov. DS 1514). V takom prípade možno taktiež hovoriť o dosiahnutí reálnej spravodlivosti. Hoci sa dieťa pred nadobudnutím užívania rozumu nevie pre Krista rozhodnúť a nemožno uňho hovoriť o viere v Krista, predsa však neodporuje Kristovej vôli a nie je schopné sa rozhodnúť proti Bohu. Preto minimálne do momentu nadobudnutia schopnosti užívať rozum, môžeme u takéhoto dieťaťa hovoriť o reálnej spravodlivosti získanej na základe účasti na Kristovom živote (porov. KKC 1250). Až keď dieťa k užívaniu rozumu dospeje, je tu nebezpečenstvo, že účasť na Kristovom živote úmyselným hriechom odmietne. Preto Cirkev zveruje výchovu pokrstených detí kresťanským rodičom a krstným rodičom, aby toto dieťa viedli k osobnému a vedomému prijatiu účasti na Kristovom živote.

Aby však vedomie účasti na Kristovom živote nevybledlo, Kristus ustanovil sviatosť, ktorej charakteristickým znakom je jej opakovanie. Touto sviatosťou je práve eucharistia. Pri jej slávení kresťania vzdávajú vďaky Bohu, čo pre nás urobil, no predovšetkým za dielo našej spásy. Pri tomto vzdávaní vďaky biskup alebo kňaz vyriekne nad pšeničným chlebom a hroznovým vínom s trochou vody Kristove slová, ktoré vyriekol nad chlebom a vínom pri svojej poslednej večeri so svojimi apoštolmi.¹⁸ Vte-

¹⁶ Od počiatkov Cirkvi sa používal aj spôsob obmytia človeka krstnou vodou, k čomu zjavne viedli praktické dôvody, krst ponorením však výraznejšie naznačuje to, čo sa v krste skutočne deje (porov. KKC 1239).

¹⁷ Porov. BULLA UNIONIS ARMENORUM 14b, dokument Florentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, Tom III. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów, 2003, s. 508. DS 1314. Porov. MALÝ TREBNÍK, I. časť. Prešov : Petra n.o., 2006, s. 40.

¹⁸ Porov. BULLA UNIONIS ARMENORUM 16, dokument Florentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, Tom III. Kraków : Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów, 2003, s. 514 – 516. DS 1320 – 1321.

dy sa podstata chleba mení na Kristovo telo a podstata vína na Kristovu krv,¹⁹ pričom sa sprítomňuje celý Kristov poslušný a spravodlivý život i jeho smrť a zmŕtvychvstanie.²⁰ Takýmto spôsobom môže veriaci kresťan prostredníctvom znakov, ktoré tvoria slávnosť eucharistie, byť účastný presne tých udalostí, ktoré sa odohrali pred dvetisíc rokmi v Galilei a Judei.²¹ V súvislosti s touto skutočnosťou je potrebné poznamenať, že Boh je večný,²² čo znamená, že existuje mimo čas. Preňho sa celé dejiny aj všetky úkony odohrávajú v jedinom „teraz“.²³ Rovnako sa pred jeho zrakom odohráva v jednom trvalom okamihu celý Kristov poslušný život vrátane jeho smrti a taktiež jeho prechod zo smrti do života. To, čo sa z nášho pohľadu udialo pred dvetisíc rokmi, to sa z Božieho pohľadu deje stále v jedinom „teraz“. Aby sme mohli znova a znova prežívať udalosť Kristovho spasiteľného diela, čo je potrebné pre náš „časový charakter“ a náš sklon ochabnúť a zabúdať, Boh ustanovil sviatosť, vďaka ktorej môžeme vnímať Kristovu obeť i jeho víťazstvo nad smrťou z Božej perspektívy. Preto kedykoľvek slávime eucharistiю, vďaka liturgickým znakom, ktoré spôsobujú to, čo naznačujú, môžeme byť znova a znova účastní na udalostiach, ktoré sa podľa pozemského času odohrali pred dvetisíc rokmi.

Následne prijímanie sviatosti eucharistie sprítomňuje okamih, kedy do kresťana vniká Kristov život, aby tak kresťan bol živým údom Kristovho tajomného tela a mohol byť jednak účastný na Kristových skutkoch a jednak aby bol vyzbrojený Kristovou mocou tieto skutky aj vykonať. Čím hlbšie si je človek tohto prúdenie Kristovho života do svojej duše vedomý, tým mocnejší vplyv má táto sviatosť na jeho praktický život.

Je pravda, že tieto skutočnosti si malé dieťa, ktoré je účastné na slávení eucharistie, ešte neuvedomuje. Zároveň však ostáva skutočnosťou, že takéto pokrstené dieťa sa nijako nedištancovalo od účasti na Kristovom živote. Ak v prijímaní eucharistie vidíme sprítomnenie okamihu krstu, kedy bolo toto dieťa zaštepene do Krista, aby doňho mohol prúdiť Kristov život, potom odmietnutie podania eucharistie dieťaťu by znamenalo naznačenie, že do dieťaťa neprúdi Kristov život. Niečo také je však možné len v prípade, že je dieťa nepokrstené, alebo odmietlo krstnú milosť spáchaním smrteľného hriechu. U pokrsteného dieťaťa, ktoré nedospelo k užívaniu rozumu, žiadna z týchto možností nepripadá do úvahy. A tak odmietnutie podania eucharistie takému dieťaťu vedie k pokriveniu sviatostného znaku. Ak sa totiž kresťanské dieťa zúčastňuje slávenia eucharistie, v skutočnosti má živú účasť na Kristovom živote. No ak v rámci slávenia eucharistie je mu zabránené prijímať Kristovo

¹⁹ Porov. DECRETUM DE SANCTISSIMO EUCHARISTIAE SACRAMENTO, 4. kapitola, dokument Tridentského koncilu. In : BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, tom IV, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005, s. 448 – 450. DS 1642.

²⁰ Porov. SVĚTÁ BOŽSKÁ LITURGIA NÁŠHO OTCA SVĚTÉHO JÁNA ZLATOÚŠTEHO. Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998, s. 53.

²¹ Porov. NICOLAS, J. H.: Syntéza dogmatické teologie III – Církev a svátosti. Praha: Krystal OP, 2019, s. 324 – 325.

²² Porov. DE FIDE CATHOLICA 1,1, konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): Dokumenty soborów powszechnych, tom II, Kraków : Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2003, s. 220. DS 800.

²³ Porov. KANDERA, P.: De Deo uno et trino, Košice : [s.n.], 1992, s. 114.

telo a krv, je tým znázornený znak, že do takéhoto dieťaťa Kristov život neprúdi, čo je v rozpore so skutočnosťou. Znak tak naznačuje niečo, čo nie je pravda. Prijímanie detí pri slávení eucharistie je teda znakom pre zhromaždenú cirkev a tiež jej uistením, že aj deti patria do Cirkvi, tvoria spolu s dospelými Kristovo tajomné telo a prúdi do nich Kristov život, ktorý má moc previesť človeka hoci aj smrťou do večného života. Pravidelné prijímanie sviatosti eucharistie spôsobí „ustavičné pamätanie na Božiu dobrotu“ a život nie „pre seba, ale teba, nášho Vládcu“.²⁴

Zároveň prijímanie eucharistie deťmi má aj hlboký pastoračný význam pre samotné deti, keďže ich od počiatku života učí, že prijímať eucharistiu je pre kresťana niečo samozrejmé a normálne. O to skôr si dieťa môže uvedomiť hĺbku hriechu, až raz úmyselne a vedome spácha zlo a bude mu povedané, že od teraz už eucharistiu prijímať nemôže, pretože sa jej hriechom vzdalo. Hriech tak bude dieťaťom vnímaný ako niečo, čo ničí normálny kresťanský život a k čomu sa možno vrátiť len po zanechaní hriešneho spôsobu života, ktorý sa zrealizuje vo sviatosti zmierenia a pokánia.

Záver

Historické fakty ako aj samotná teológia eucharistie prirodzene vedú k záveru, že prijímanie eucharistie deťmi je prirodzená a žiaduca prax. Nejde o polemiku s tisícročnou praxou Západnej cirkvi, v ktorej došlo k oddeleniu udeľovania iniciačných sviatostí a k zamedzeniu udeľovania eucharistie deťom. Skôr ide o odhalenie faktov, ktoré potvrdzujú, že udeľovanie eucharistie deťom je vhodné a vyplýva zo samotnej podstaty tejto Najsvätejšej sviatosti. Kým sa na prijímanie eucharistie deťmi vo všeobecnosti díva len ako na prax Východnej cirkvi a bohatstvo východnej spirituality, tento článok vnáša do teologickej vedy ozrejmienie, že ide o prirodzený dôsledok samotnej teológie eucharistie a ponúka základ pre ďalšiu teologickú reflexiu, ktorá je výzvou k zavedeniu autentickejšej praxe udeľovania eucharistie v rámci všeobecnej Cirkvi.

BIBLIOGRAPHY:

- BULLA UNIONIS ARMENORUM, dokument Florentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, Tom III*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, 2003.
- DE FIDE CATHOLICA, konštitúcia Štvrtého lateránskeho koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom II*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2003.
- DECRETUM DE IUSTIFICATIONE, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DECRETUM DE SACRAMENTIS, dekrét Tridentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, 2005.
- DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*. Freiburg Br. 1965 (DS).
- DOKUMENTY TRIDENTSKÉHO KONCILU. Praha: Kryslal OP, 2015, 335 s. ISBN 978-80-87183-75-5.
- KANDERA, P.: *De Deo uno et trino*. Košice: [s.n.], 1992.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava: 1998.

²⁴ Porov. MOJZEŠ, M.: Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii. In: *Studia Theologica* 25. 2006, (roč. 8) č. 3., s. 70.

- MALÝ TREBNÍK, I. časť. Prešov: Petra n.o., 2006.
- MOJZEŠ, M.: Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii. In: *Studia Theologica* 25. 2006, (roč. 8) č. 3. 62 – 72 s. ISSN 1212-8570.
- NICOLAS, J.-H.: Syntéza dogmatické teológie III – Cirkve a svätosti. Praha: Krystal OP, 2019, 490 s. ISBN 978-80-7575-065-5.
- ORIENTALIUM ECCLESIAIARUM, dekrét Druhého vatikánskeho koncilu. In: POLČIN, S.: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II*. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968.
- PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012, 91 s. ISBN 978-80-555-0685-2.
- POLÍVKA, J.: Podávání svätého prijímání dětem slovenských řeckokatolíků. In: *Revue církevního práva*. Praha: TOMOS, 2018, 122 s., XXIV. ročník, č. 72 – 3/2018. ISSN 1211-1635.
- RECIPIUNTUR LIBRI SACRI ET TRADITIONES APOSTOLORUM, dokument Tridentského koncilu. In: BARON, A. – PIETRAS, H. (ed.): *Dokumenty soborów powszechnych, tom IV*, Kraków: Wydawnictwo WAM, KsiężaJezuici, 2005.
- SVĚTĀ BOŽSKĀ LITURGIA NĀŠHO OTCA SVĚTĚHO JĀNA ZLATOÚSTEHO. Prešov: Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1998.
- SVĚTĚ PĪSMO STARĚHO I NOVĚHO ZĀKONA, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- TIRPĀK, P. – ILKO, M.: *Podávanie Eucharistie deťom a nemlúvňatám po krste*. Prešov: Petra, 2017, 55 s. ISBN 978-80-8099-124-1.
- VASIL, C.: *Eucharistické prijímanie detí predtým ako začnú užívať rozum. Rozdiely vo svätostnej praxi medzi Východnou a Západnou Cirkvou – motív rozdelenia alebo príležitosť ekleziálneho prehĺbenia?* <http://www.zoe.sk/pub/doc/theologos/t_eucharisticke_prijimanie_deti.pdf> (28.11.2021)

Predpisy Kódexu kánonov východných cirkví a mediácia Prescriptions of the Code of Canons of Oriental Churches and Mediation

JURIJ POPOVIČ

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This paper seeks to initiate a discussion about mediation in the Church and about possibilities of deeper collaboration with this new discipline. It might seem that the Church and mediation have nothing in common. In fact, this is not exactly accurate. Although there is no mention of the word mediation or mediator in the Code of Canons of the Eastern Churches, the canon law contains norms that allow for mediation and even encourage avoiding conflicts and going to court. Instead, they encourage attempting settlement. This paper introduces some specific areas in the life of the Church where mediation can be used. It also proposes new possibilities of applying mediation to other areas of the life of the Church.*

Keywords: *Mediation. Church. Justice. Love. Separation. Divorce*

Úvod

V úvode príspevku je nutné oboznámiť čitateľov s tým, že mediácia nie je v žiadnom rozpore s učením Katolíckej cirkvi, ale práve naopak, vo svojej podstate je prirodzene kresťanskou inštitúciou. Tak ako Ježiš Kristus zmieril svojou obetou na kríži nebo zo zemou a človeka s Bohom, a tak priniesol zmierenie do tohto sveta.¹ Teda zmieril nadprirodzené s prirodzeným, a preto aj v Kódexe kánonov východných cirkví² sú obsiahnuté predpisy, ktoré predvídajú a povzbudzujú k tomu, aby sa vyhlo urovnaniu sporov súdnou cestou a došlo k zmieru.

Vstup mediácie do právneho systému Slovenskej republiky nepriniesol ihneď veľkú zmenu pri riešení medziľudských sporov³, ale v budúcnosti sa to môže zmeniť, a táto zmena prinesie aj zlepšenie medziľudských vzťahov. Preto je potrebné, aby si spoločnosť uvedomila, že existuje aj iný spôsob riešenia sporov a vzájomných konfliktov ako súdnou cestou. Pri tomto riešení často dochádza k tomu, že ani

¹ ČITBAJ, F.: Právnik a mediácia. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkulturnej spoločnosti*. Prešov : GTF PU, 2016, s. 195.

² Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium Ioannis Pauli pp. II promulgatus, Kódex kánonov východných cirkví promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II., Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, Lublin, 2012 (ďalej CCEO).

³ MINISTERSTVO SPRAVODLIVOSTI SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Mediátori a mediácia*, <https://www.justice.gov.sk/Stranky/Nase-sluzby/Civilne-pravo/Mediatori/Uvod.aspx> (20.06.2021).

jeden s účastníkov nie je spokojný s rozhodnutím súdu. Samozrejme, že mediácia sa nemôže využívať vo všetkých oblastiach, ale najviac sa môže využívať v oblasti rodinných vzťahov. Niekedy sa stáva, že manželia už sami nedokážu vyriešiť konflikt medzi sebou. Dokonca sa dosť často stáva pri riešení problémov v rodine, že ani jeden z manželov nie je ochotný riešiť tieto problémy s kňazom.

V tejto situácii sa otvára priestor, aby aj Cirkev spolupracovala s mediátormi, a tak by sa dalo predchádzať rozpadu manželstva a rozvodovosti. Mediáciou by vznikla nádej, že manželia sa nerozvedú, zachráni sa rodina, bude to mať pozitívny vplyv na deti, ako aj na spoločnosť. Je dôležité, aby sa pochopilo, že mediáciou sa manželstvo nerozvádza, ale poskytuje sa priestor a čas vzájomne sa pochopiť a dohodnúť sa tak, aby to vyhovovalo obidvom účastníkom a bolo čo najmenej stresujúce pre deti.⁴

Mediácia pri vdaní administratívneho dekrétu

V Kódexe kánonov východných cirkví sa stretávame s oblasťou, kde možno uplatniť mediáciu. V kapitole 22 *Rekurzy proti administratívnym dekrétom* v kán. 998 CCEO⁵ sa hovorí, že keď sa niekto domnieva, že administratívnym dekrétom je poškodený, aby sa vyhol sporu, majú sa medzi ním a pôvodcom dekrétu, spoločným úsilím hľadať medzi nimi spravodlivé riešenie pri prípadnom využití sprostredkovania a úsilia vážených osôb tak, aby sa vhodným spôsobom spor odvrátil alebo urovnal. K tejto mediácii má povzbudiť aj vyššia autorita.⁶

Samozrejme, treba stále pamätať, že úlohou výkonnej moci je vždy spoločné dobro. Konflikt medzi verejnou mocou a veriacim nie je ten istý ako konflikt medzi dvoma veriacimi, ktorý môže byť vyriešený za pomoci dohody alebo rozhodcovského súdu. Keď ide o všeobecné dobro spoločenstva a nie o dobro jednotlivca, je potrebná rozvaha, ale aj viac milosrdenstva, aby sa dalo uniknúť súdnemu konaniu, ktoré je v rozpore s evanjeliom. Toto možno dosiahnuť za pomoci sprostredkovania a úsilia vážených osôb. Zákonodarca východného kódexu nepovažoval za potrebné vytvoriť špeciálny orgán, ktorý by hľadal riešenie k spokojnosti obidvoch.⁷

Je dôležité poukázať, že účasť vážených osôb je ponechaná na rozhodnutí cirkevnej autority, ktorá vydáva dekrét, a ktoré sa môže niekedy dotknúť zákonitých záujmov alebo subjektívnych práv fyzických, alebo právnických osôb. Napríklad keď eparchiálny biskup vymenováva farára alebo ho prekladá, odvoláva, či suspenduje. Alebo keď vydáva dekrét o zrušení farnosti alebo o sekularizácii chrámu, alebo keď

⁴ Porov. ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PAEA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 246.

⁵ CCEO, kán. 998, § 1: Vždy, keď sa niekto domnieva, že je dekrétom poškodený, je veľmi žiaduce, aby sa vyhol sporu medzi ním a pôvodcom dekrétu a aby sa medzi nimi hľadalo spravodlivé riešenie, pri prípadnom využití sprostredkovania a úsilia vážených osôb tak, aby sa dobrovoľnou opravou dekrétu alebo spravodlivou kompenzáciou, alebo iným vhodným spôsobom kontroverzia urovnala. § 2. Vyššia autorita má k tomu povzbudiť strany skôr, než prijme rekurz.

⁶ Porov. SEPE, G.: *Hierarchické rekurzy podané na dikastéria Rímskej kúrie*. In: *Ius et iustitia. Acta V. Symposii iuris canonici anni 1995*. Spišské Podhradie: 1996, s. 152 – 153.

⁷ Porov. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів: Свічадо, 2008, s. 558 – 559.

odmietne udeliť exkardináciu a podobne. Vykonávanie týchto úkonov môže prebehnúť bez osobitných problémov, ale môže sa stať, že pasívny subjekt sa určitým spôsobom cíti poškodený vydaným dekrétom vo svojich právach alebo záujmoch.⁸

V prípade, že by došlo k takému konaniu, kánonické právo dáva možnosť právnej ochrany tomu, kto má o to záujem, a to podaním rekuru. Ale omnoho jednoduchšie by bolo, keby sa podarilo vyhnúť konfliktu, skôr ako sa ukáže potreba hierarchického rekuru, ktorý je, bohužiaľ, v mnohých prípadoch roztrhnutím jednoty.⁹

Rozhodnutie, či sa pristúpi na účasť vážených osôb, je na eparchiálnom biskupovi, ktorý vydáva dekrét a ktorý rozhoduje, či pristúpi na cestu zmieru, teda mediácie, alebo bude trvať na vykonaní dekrétu a tento proces potom pokračuje súdnou cestou.

Mediácia a súdne konanie

Ďalšou možnosťou mediácie v kódexovom práve východných cirkví je súdne konanie. V tretej kapitole o povinnostiach sudcov a ostatných pracovníkov tribunálov kánon 1103 § 1¹⁰ vyzýva všetkých veriacich, ale predovšetkým biskupov, aby sa usilovali o to, aby sa predchádzalo alebo vyhýbalo sporom medzi veriacimi a podľa možnosti spor urovnali pokojnou cestou, pri neporušení spravodlivosti. Druhý paragraf tohto kánonu dokonca sudcu už na začiatku súdneho konania alebo počas súdneho konania vyzýva, že ak je nejaká nádej na dobrý výsledok, má vyzvať stránky a povzbudzovať ich k tomu, aby spoločne hľadali cestu k dohode na spravodlivé riešenie sporu, a pritom aj využiť sprostredkovanie vážených ľudí.¹¹

Sudcova prvá povinnosť je tá, že má robiť, čo je v jeho silách, aby sa pred začiatkom sporu snažil presvedčiť stránky vyriešiť spor dohodou alebo cez rozhodcovský súd.¹² Samozrejme, sudca takto nemôže konať pri najťažších deliktach.¹³

Sprevádzanie po slávení manželstva

Cirkev vníma riziká po slávení manželstva, preto CCEO v kán. 783 § 3 CCEO hovorí: „Avšak po slávení manželstva majú duchovní pastieri poskytovať manželom

⁸ SEPE, G.: *Hierarchické rekury podané na dikastéria Rímskej kúrie*. In : *Ius et iustitia*. Acta V. Symposii iuris canonici anni 1995. Spišské Podhradie : 1996, s. 154.

⁹ Pогов. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 559.

¹⁰ CCEO, kán. 1103, § 1.: Všetci veriaci v Krista, predovšetkým však biskupi sa majú horlivo usilovať, aby sa sporom v Božom ľude pri neporušení spravodlivosti podľa možnosti vyhýbalo alebo sa čím skôr pokojne urovnali.

¹¹ CCEO, kán. 1103, § 2.: Keď sudca na začiatku sporu, ale aj kedykoľvek inokedy vidí, že je nejaká nádej na dobrý výsledok, nemá zabudnúť stránky povzbudzovať a pomáhať im, aby sa spoločnou dohodou usilovali hľadať spravodlivé riešenie kontroverzie, a má im na to ukázať vhodné cesty, využíjúc na sprostredkovanie aj vážených ľudí.

¹² Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, *Le canons „De processibus“*. Nuntia 5 (1977) s. 27 (kán. 41). Pогов. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 594.

¹³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Norme sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriserovati-cfaith_it.html (13.02.2022).

pomoc, aby verným zachovávaním a ctením manželskej zmluvy dosahovali v rodine každý deň svätejši a plnší život.“¹⁴ Táto úloha počíta aj s určitým druhom mediácie kňazov v prípade, že manželstvo zažíva zložitú situáciu a manželia majú problém spolu komunikovať. Aj Svätý Otec František vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* v podkapitole *Sprevádzať v prvých rokoch manželského života* v článku 217 píše: „Musíme uznať veľkú hodnotu toho, že manželstvo sa chápe ako otázka lásky – že vziať sa môžu len tí, ktorí si jeden druhého slobodne zvolili a navzájom sa milujú. Ak sa však láska stane len príťažlivosťou alebo vágnou náklonnosťou, spôsobí, že manželia budú trpieť mimoriadnou krehkosťou, keď sa ich náklonnosť dostane do krízy alebo keď fyzická príťažlivosť pomíne. Keďže tieto nejasnosti bývajú časté, je nevyhnutné sprevádzať manželov v prvých rokoch manželského života tak, aby sa obohatilo a prehĺbilo ich vedomé a slobodné rozhodnutie patriť si navzájom a milovať sa až do konca. Čas zasnúbenia je neraz nedostatočný a rozhodnutie uzavrieť manželstvo pre rozličné dôvody uponáhľané, zatiaľ čo – akoby to nestačilo – dozrievanie mladých sa oneskoruje. Teda novomanželia sa nachádzajú v situácii, že musia dokončiť tú cestu, ktorú bolo treba prejsť ešte počas zasnub.“¹⁵

V kapitole 218 pokračuje: „Trebá odložiť nabok ilúzie a prijať ho takého, aký je: nedokonalého, povolaného k rastu, na ceste. Keď je pohľad na manželského partnera neustále kritický, naznačuje to, že ani manželstvo nebolo prijaté ako projekt, ktorý treba spoločne budovať – s trpezlivosťou, pochopením, toleranciou a štedrosťou. To spôsobuje, že lásku postupne nahrádza inkvizičný a neúprosný pohľad, kontrolovanie zásluh a práv, protesty, súťaženie, sebaobrana. Manželia sa tak stávajú neschopnými vzájomnej podpory, aby mohli obaja dozrievať a rásť v jednote. Novomanželom to treba prezentovať s realistickou jasnosťou – od samého počiatku – takým spôsobom, aby si uvedomili, do čoho vstupujú. Áno, ktoré si vymenili, je začiatkom cesty s cieľom, ktorý je schopný prekonať to, čo môžu vnútiť okolnosti alebo prekážky, ktoré sa postaví do cesty. Prijaté požehnanie je milosťou a popudom na tejto vždy otvorenej ceste. Často pomôže, ak si sadnú, aby sa porozprávali, a rozpracovali svoj konkrétny projekt s jeho cieľmi, nástrojmi a detailmi.“¹⁶ Tieto výzvy, ktoré sú adresované pastierom Cirkvi, sú výzvami na poskytnutie pomoci párom, ktoré potrebujú vyriešiť zložitú situáciu v manželstve.

Mediácia a vyhlásenie neplatnosti manželstva

Svätý Otec František 15. augusta 2015 podpísal ako najvyšší zákonodarca Katólickej cirkvi apoštolský list *Mitis et misericors Iesus* (*Zhovievavý a milosrdný Ježiš*) ako motu proprio, čiže z vlastnej vôle, o reforme kánonického procesu v kauzách na vyhlásenie neplatnosti manželstva v Kódexe kánonov východných cirkví.¹⁷ Taktiež s tým istým dátumom bol podpísaný aj apoštolský list *Mitis Iudex Dominus Iesus*

¹⁴ CCEO, kán. 783 § 3..

¹⁵ FRANCISCUS: Adhortatio apostolica *Amoris laetitia*, AAS 08(2016), s. 312 – 446. Slovenský text: FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 217). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.

¹⁶ FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 218). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.

¹⁷ FRANCISCUS: Litterae Apostolicae motu proprio datae *Mitis et Misericors Iesus*, AAS 107 (2015), s. 946 – 957 (ďalšie: MMI). Slovenský text: https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. Vyhľadane 22.06.2021.

(*Pán Ježiš, dobrotivý Sudca*), daný ako motu proprio, čiže z vlastnej vôle, o reforme kánonického procesu v kauzách na vyhlásenie neplatnosti manželstva v Kódexe kánonického práva pre latinskú Cirkev.¹⁸ Obidva motu proprio boli promulgované 8. septembra 2015 a obidva vstúpili do platnosti 8. decembra 2015.¹⁹ Nová reformovaná norma sa vkladá do celku platného kódexu a ako stanovuje článok 6 *Procedurálne zásady*: „Pretože Kódex kánonov východných cirkví sa má, pri zachovaní osobitných noriem, aplikovať vo všetkých záležitostiach vrátane manželských procesov, v zmysle kán. 1377 § 3, cieľom týchto procedurálnych zásad nie je podať podrobný výklad celého procesu, ale skôr objasniť a prípadne doplniť špecifické legislatívne zmeny.“²⁰

Čo sa týka samotného predsúdneho alebo pastoračného skúmania MMI v článku 3 vysvetľuje: „Jedna eparchia alebo viac eparchií spolu, podľa aktuálneho usporiadania, môžu ustanoviť stabilnú štruktúru pre poskytovanie tejto služby a prípadne vypracovať *Vademecum*, ktoré by obsahovalo základné prvky na vhodný postup takéhto skúmania.“²¹

Predpisy prešli nepatrnou modifikáciou, pričom podstata ostala zachovaná. V zmysle predpisu kán. 1361CCEO/MMI kánon predpisuje: „*Sudca, skôr ako kauzu prijme, musí mať istotu, že manželstvo sa nenapraviteľne rozpadlo, pričom nie je možné obnoviť manželské spolužitie.*“²² Takže po predložení žalobného spisu pri príležitosti jeho skúmania, čiže pred prijatím kauzy, sudca použije pastoračné prostriedky, aby manželstvo podľa možnosti priviedol k prípadnej konvalidácii manželstva a k obnove manželského spolužitia. Môžeme badať, že tento predpis kánonického práva je výrazom záujmu Cirkvi o stabilitu manželského zväzku, ktorý treba všetkými možnými spôsobmi chrániť. Spomínané úsilie pred prijatím žalobného spisu musí vyvinúť ten sudca, ktorému prislúcha úloha žalobný spis použiť kedykoľvek, keď je nádej na úspech.²³ Samozrejme, sudca tento inštitút má použiť, keď je to možné, ale často je toto úsilie bezvýsledné z rôznych dôvodov.²⁴

Spomínané úsilie treba úplne vylúčiť, totiž keď ide o neplatnosť manželstva, ktorej vyhláseniu nejakým spôsobom nemožno zabraňovať, napríklad v prípade nevyliciteľnej impotencie,²⁵ ťažkej a nevyliciteľnej psychickej choroby²⁶ alebo aj

¹⁸ FRANCISCUS: *Litterae Apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus*, AAS 107 (2015), s. 958 – 978 (ďalšie: MIDI).

¹⁹ POPOVIČ, J.: Skrátený manželský proces pred biskupom podľa apoštolského listu Motu proprio „Mitis et Misericors Iesus“. In: PETRO, M. (ed.): *Collectanea Lectionum Theologicarum X*. Užhorod : Patent, 2020, s. 59 – 80.

²⁰ Porov. MMI, *Procedurálne zásady*, čl. 3.

²¹ Porov. MMI, *Procedurálne zásady*, čl. 6.

²² Kán. 1361 CCEO/MMI.

²³ GROCHOLEWSKI, Z.: Úvodná fáza procesu v kauzách manželskej nulity. In: *Ius et iustitia*. Acta III. Symposii iuris canonici anni 1993. Spišské Podhradie : 1994, s. 221.

²⁴ Porov. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 630.

²⁵ BRTKO, R. – ČERBOVÁ ČUNDRLÍK, V. – NEMEC, M.: *Prirodzené právo – jeho vývoj a prvky v rímskom a v kánonickom práve* (Studia Iuridica Bratislavensia. Nr. 46). Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, 2014, s. 84 – 123.

²⁶ GROCHOLEWSKI, Z.: *Úvodná fáza procesu v kauzách manželskej nulity*, s. 221. Porov. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу*, s. 630.

dôvodov ktoré sú uvedené v kapitole 5 *MMI Skrátený manželský proces pred biskupom* (kán. 1369 – 1373).²⁷

Svätý Otec František vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Amoris laetitia* v kapitole *Sprevádzať po rozchodoch a rozvodoch* píše: „V niektorých prípadoch ohľad na vlastnú dôstojnosť a dobro detí núti stanoviť pevné medze prílišným nárokom druhého, veľkej nespravodlivosti, násiliu alebo nedostatku úcty, ktorý sa stal chronickým. Treba uznať, že existujú prípady, v ktorých je rozluka nevyhnutná. Niekedy sa dokonca môže stať morálne nutnou, keď ide o uchránenie slabšieho manželského partnera alebo malých detí od najťažších rán spôsobených aroganciou a násilím, ponižovaním a zneužívaním, odcudzením a ľahostajnosťou.“ V každom prípade rozluku „treba pokladať za krajný prostriedok, keď sa každý iný pokus ukázal ako neúspešný“.²⁸

Hoci aj v tomto titule sa priamo nespomína mediácia alebo mediátor, aj napriek tomu vidíme úmysel zákonodarcu o záchranu manželstva. Mohli by sme povedať, že tu môžeme aplikovať rodinnú mediáciu.

Pápež František sa dotkol tejto problematiky v exhortácii *Amoris laetitia* a v nej sa pápež zmieňuje o mediácii, keď píše: „Otcovia poukázali na to, že osobitné rozlišovanie je nenahraditeľné pre pastoračné sprevádzanie odlúčených, rozvedených, opustených. Treba predovšetkým prijať a prejaviť pochopenie pre utrpenie ľudí, ktorí nespravodlivo podstúpili odlúčenie, rozvod, zostali opustení – alebo pre týranie zo strany manželského partnera boli nútení prerušiť spolužitie. Odpustenie podstúpenej nespravodlivosti nie je ľahké, je to však cesta, ktorá milosť umožňuje. Z toho vyplýva nevyhnutnosť pastorácie zmierenia a sprostredkovania, mediácie – aj pomocou špecializovaných poradenských centier, ktoré treba v diecéze zriadiť. Zároveň rozvedené, ale nie znovuzosobášené osoby, ktoré sú často svedkami manželskej vernosti, treba povzbudiť, aby v Eucharistii našli pokrm na posilnenie vo svojom rozpolžení. Miestne spoločenstvo a pastieri musia sprevádzať tieto osoby so starostlivosťou, predovšetkým ak majú deti alebo ak žijú v ťažkej situácii chudoby. Rozpad manželstva je oveľa traumatickejší a bolestnejší, keď sú ľudia chudobní, pretože majú k dispozícii omnoho menej zdrojov na nové nasmerovanie svojej existencie. Chudobný človek, ktorý stratí ochranné prostredie rodiny, zostáva dvojnásobne vystavený zanedbaniu a všetkým rizikám ohrozujúcim jeho integritu.“²⁹

Táto výzva na zriadenie špecializovaných poradenských mediačných centier, ktoré treba zriadiť, je novou skutočnosťou a zároveň úlohou aj pre našu miestnu cirkev. Prvoradým cieľom týchto centier bude zachrániť manželstvo ešte pred rozpadom a následne rozvodom. Preto Svätý Otec v exhortácii pokračuje: „Aby sme sa vyhli akejkoľvek scestnej interpretácii, pripomínam, že Cirkev sa nijakým spôsobom nesmie vzdať predkladania plného ideálu manželstva, Božieho projektu v celej jeho veľkosti. Pokrstených mladých treba povzbudzovať, aby neváhali prijať bohatstvo, ktoré ich projektom lásky poskytuje sviatosť manželstva – posilnení podporou, ktorú dostávajú z milosti Krista a z možnosti úplne sa zúčastňovať na živote Cirkvi. Vlaž-

²⁷ Porov. CEO/MMI, kán. 1369 – 1373.

²⁸ FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 241). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.

²⁹ FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 242). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.

*nosť, akákoľvek forma relativizmu alebo prehnaný rešpekt pri predkladaní evanjelia by boli nedostatkom vernosti evanjeliu aj nedostatkom lásky Cirkvi k samotným mladým. Mať pochopenie pre výnimočné situácie nikdy neznamená ukryvať svetlo najplnšieho ideálu ani predkladať menej, než Ježiš človeku ponúka. Dôležitejšie než pastorácia zlyhaní je dnes pastoračné úsilie na posilnenie manželstiev, aby sa zabránilo ich rozpadom.*³⁰

Mediácia a rozvod manželstva

Na Slovensku v období v rokoch 2006 – 2010 ročne zanikalo právnou cestou, čiže rozvodom, viac ako dvanásťtisíc manželstiev a intenzita rozvodovosti dosahovala viac ako štyridsať percent. V nasledujúcom období sme svedkami poklesu nielen počtu rozvodov, ale aj samotnej intenzity rozvodovosti a úhrnná rozvodovosť sa už dostáva pod hranicu tridsaťtri percent.³¹ V roku 2017 na Slovensku bol počet sobášov 31 309 a počet rozvodov 9 618, v roku 2018 bolo zosobášených 31 117 a počet rozvodov 9 560.³² Napriek poklesu rozvodovosti na Slovensku je veľký počet katolíkov, ktorí riešia svoje manželské problémy civilným rozvodom, ale napriek tomu nie všetci vstupujú do nového civilného zväzku. Dodnes existuje presvedčenie veriacich, ktoré pochádza ešte z minulého storočia, že katolík, ktorý rešpektuje jednotu a nerozlučiteľnosť manželstva pred Bohom, nemôže požiadať o civilný rozvod ani s rozvodom súhlasiť. Ak by niekto podal žiadosť o civilný rozvod, nemohol by pristupovať k sviatostiam a nemohol by eventuálne požiadať o preskúmanie neplatnosti svojho manželstva.³³

V súčasnosti sa stretávame s rôznymi prípadmi, kde manželská stránka nemôže v niektorých prípadoch účinne vyriešiť zložité sociálno-právne záležitosti, ako je napríklad vymáhanie výživného, prístup k deťom a podiel na ich výchove, majetko-

³⁰ FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia* (čl. 307). Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016.

³¹ Porov. ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike. In : *Slovenská štatistika a demografia*. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018, s. 48. „Aj keď možnosť právneho ukončenia manželstva bola na Slovensku v porovnaní s niektorými krajinami Európy uzákonená relatívne skoro (manželským zákonom XXXI/1894), rozvodovosť začala hrať dôležitejšiu úlohu v procese demografickej reprodukcie v podstate až po druhej svetovej vojne. Potvrzuje to aj vývoj počtu rozvodov, ako aj samotnej intenzity rozvodovosti. Nový zákon o rodine (zákon o rodinnom práve č. 265/1949 Zb.) a s ním spojená liberalizácia rozvodovej legislatívy prispeli k zvýšeniu počtu a intenzity rozvodovosti na začiatku 50. rokov. Hodnota úhrnnej rozvodovosti manželstiev napríklad v tomto období dosiahla hranicu 7%. Nasledujúci vývoj sa niesol v prerošovanom raste rozvodovosti (na konci 60. rokov dosiahla 10 %), no až začiatok 70. rokov priniesol prvý výraznejší nárast počtu rozvodov a intenzity rozvodovosti spojený so zrušením zmierovacích rozvodových komisií (novelou občianskeho súdneho poriadku č. 49/1973 Zb.). Ďalší nárast priniesol začiatok a polovica 80. rokov. Od roku 1986 počet rozvodov pokoril hranicu osemtisíc udalostí ročne a úhrnná rozvodovosť manželstiev sa od roku 1985 dostala na hranicu 20 %.“

³² Porov. ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike. In : *Slovenská štatistika a demografia*. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018, s. 44 – 57.

³³ POPOVIČ, J.: Sviatosť pokánia a eucharistie a „iregulárne“ manželské zväzky veriacich. In: *Theologos. Theological revue*. Roč. XXII, č. 1/2020, Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 185 – 186.

vo-právne záväzky alebo ochrana majetku v prípade rôznych závislostí, látkových, ako aj nelátkových a podobne. Tieto niekedy zložité a ťažké situácie sa dajú najúčinnšie riešiť iba civilným rozvodom. Z týchto dôvodov je morálne opodstatnené, aby veriaci manželská stránka zo závažných príčin s rozvodom súhlasila, ba dokonca aby ona sama podala žiadosť o civilný rozvod.³⁴

Ako sme už na začiatku konštatovali, v dôsledku nárastu rozvodovosti a zhoršenia rodinných vzťahov zaviedol zákonodarca do právneho poriadku ďalšiu formu mediácie, a to mediáciu vykonávanú v zmysle zákona č. 305/2005 Z. z. o sociálno-právnej ochrane detí a o sociálnej kuratele a o zmene a doplnení niektorých zákonov v znení neskorších predpisov, ktorý v § 11 ods. 3 písm. a) uvádza: „*Ak orgán sociálno-právnej ochrany detí a sociálnej kurately pri vykonávaní opatrení podľa tohto zákona zistí, že dieťa, rodič alebo osoba, ktorá sa osobne stará o dieťa, potrebujú pomoc z dôvodu, že nie sú schopní riešiť problémy v rodine, konflikty v rodine, prispôbiť sa novej situácii v rodine, alebo ak ide o rodinu so špecifickým problémom a nemožno vykonať opatrenia podľa odseku 1 alebo podľa § 10, navrhne ako súčasť vykonávaných opatrení vykonanie alebo zabezpečenie vykonania mediácie ako odbornej metódy na uľahčenie riešenia konfliktných situácií v rodine.*“³⁵

Mediácia ako taká sa chápe ako mimosúdna činnosť, pri ktorej osoby, ktoré sú zúčastnené na mediácii, riešia pomocou mediátora svoj spor, ktorý vznikol z ich zmluvného alebo iného právneho vzťahu. Mediácia sa využíva vo veľkej miere pri riešení konfliktov oblastí ako napr. pri nárokoch na náhradu škody, platobnej neschopnosti a ochrane autorských práv a vo väčšej miere sa využíva pri riešení v rodinných konfliktoch.³⁶ Mediácia v oblasti rodinných vzťahov sa využíva z dôvodu, že sa najviac dotýka každodenného života.³⁷

V civilnom práve sa mediácia zameriava na sprostredkovanie riešenia konfliktov medzi členmi rodiny. Ide o možnosť mimosúdneho sprostredkovania konfliktov v oblasti rozchodov a rozvodov, rovnako ako ďalších rodinných vyrovnaní. Ponúka pomocnú ruku pri zodpovednom nastavení nielen porozchodových a porozvodových pravidiel za účasti nestranného mediátora. Ide o dobrovoľný proces, ktorý sa končí spoločným a oboma stranami prijatým riešením. Prínosom každej mediácie je aj zníženie emočného vypätia, ktoré je osobitne v rodinných konfliktoch vysoké.³⁸

³⁴ Porov. ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In: *Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 121.

³⁵ DOLANSKÁ R. – BALIOVÁ, D. – SWANOVÁ, B.: *Mediácia – Praktický právny sprievodca*. Bratislava : Wolters Kluwer, 2016, s. 35 – 36.

³⁶ HOLÁ, L. – URBANOVA, M. – FIEDOR, D.: Mediation and the degree of its institutionalization in the Czech Republic within the context of the development of the discipline in Europe. In: *Conflict Resolution Quarterly*, 2021, Vol. 38, Issue 4, pp. 387 – 403.

³⁷ ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 248.

³⁸ ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 246 – 247.

Rada Európy spracovala výskum rodinnej mediácie, z ktorého vyplýva:

1. Rodinná mediácia je pomerne nová procedúra, ktorá rieši rodinné konflikty, a niektoré štáty takúto procedúru k dispozícii nemajú.
2. Rodinná mediácia sa najčastejšie využíva v priebehu manželskej odluky a rozvodu. Dôraz sa kladie na dosiahnutie dohody o deťoch, ale mediáciou možno vyrovnať aj spory týkajúce sa finančných záležitostí a majetku.
3. Mediácia sa zakladá na dobrovoľnosti.
4. Účastníci môžu súčasne vyhľadať nezávislú právnu radu.
5. Dosiahnutie dohody pomocou mediácie je životaschopný spôsob vytvárania a udržiavania vzťahov a spolupráce medzi rozchádzajúcimi sa rodičmi.³⁹

Manželia by sa mali v tejto zložitej situácii v prvom rade pokúsiť urobiť všetko pre to, aby svoje manželstvo neukončili rozvodom, najmä vtedy, ak majú deti. Tie totiž rozvod svojich rodičov znášajú najhoršie a takáto trauma môže zanechať v citlivej detskej duši hlbokú jazvu. Ak však ide o také rozpory manželov, že jednoducho nevidia z rôznych príčin spoločnú budúcnosť, rozvod, resp. rozchod je nevyhnutný. V tomto prípade treba dať šancu mediácii.⁴⁰ Mediácia v oblasti rodinných vzťahov je najrozšírenejšia a najviac sa využíva, a to z dôvodu, že sa najviac dotýka nášho každodenného života. Pri rodinných konfliktoch treba rozlišovať rodinnú a rozvodovú mediáciu. Preto rodinná mediácia sa snaží o riešenie konfliktov, ktoré vznikajú zo spolužitia rodiny.⁴¹ V tejto fáze spolužitia manželov pomáha mediácia pri riešení sporov, napomáha predchádzaniu nedorozumení vo vzťahoch, napomáha komunikáciu medzi manželmi. Takýmto spôsobom môže predísť rozvodu/rozchodu.⁴²

Keďže základným pilierom mediácie je dobrovoľnosť, strany sa pre mediáciu rozhodujú z vlastnej vôle. Ktorákoľvek strana môže mediáciu prerušiť alebo odmietnuť jej pokračovanie. Niekedy spory ohľadom vyrovnania vlastníckych vzťahov trvajú aj niekoľko rokov a manželia musia vynaložiť nemálo finančných prostriedkov. Zároveň je jasné, že mediácia manželstvo nerozvádza, takúto právomoc má jedine súd. Mediátor vedie komunikáciu, pomáha stranám počúvať sa a pochopiť sa, je akýmsi tlmočníkom.⁴³ Mediácia zároveň pomáha odpútať sa od ďalšieho prehlbovania nepriateľstva a sústrediť sa na podstatné veci. Tým dáva možnosť zachovaniu priateľských vzťahov do budúcnosti.

Záver

Tento náš príspevok je malým pokusom predstaviť problematiku mediácie v CCEO a pokúsiť sa o objektívnu diskusiu na túto tému, ale nie je to definitívny návod, ako sa to má uskutočniť. Je to skôr pokus na otvorenie tejto problematiky a vyvolanie diskusie ohľadom toho, ako sa má robiť mediácia v samotnej Cirkvi.

³⁹ HOLÁ, L.: *Mediace v teorii a praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2011, s. 192.

⁴⁰ Porov. ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 246 – 247.

⁴¹ KOVÁČ, E.: *Rodinná mediácia*. <https://www.mediatorkovac.sk>. Vyhľadane 31.03.2020.

⁴² ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 250.

⁴³ Porov. ČANDOVÁ, Z.: Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov: GTF PU, 2016, s. 250.

Predstavili sme niekoľko možností na využívanie mediácie pri riešení problémov, ale zároveň si uvedomujeme, že Cirkev je hierarchická, nie demokratická ustanovi-zeň. Niekedy závisí od vôle konkrétneho hierarchu alebo konkrétneho sudcu, či spor bude riešiť súdnou cestou, alebo sa pozve na riešenie sporu mediátor. Ale ak chceme, aby vzťahy medzi jednotlivými jej členmi v Cirkvi boli naozaj kvalitnejšími, musíme sa otvoriť mediácii, ktorá má aj v Cirkvi na Slovensku veľkú budúcnosť.

Samozrejme, je to výzva aj pre mediátorov, aby mali pochopenie pre špecifická cirkevného spoločenstva, aby s pochopením prijímali aj prípadnú ostražitosť alebo začiatočnú nedôveru zo strany niektorých jej predstaviteľov a možno aj napriek niekoľkým negatívnym skúsenostiam boli otvorení a hľadali možnosť spolupráce pre spásu nesmrteľných duší a pre všeobecné dobro.

BIBLIOGRAPHY:

- ADAM, M.: *Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch*. In: Slovo nádeje. Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. Trnava : Dobrá kniha, 2010. ISBN 978-80-7141-698-2.
- BRTKO, R., ČERBOVÁ ČUNDRLÍK, V., NEMEC, M.: *Prirodzené právo – jeho vývoj a prvky v rímskom a v kánonickom práve* (Studia Iuridica Bratislavensia. Nr. 46). Univerzita Komenského v Bratislave, Právnická fakulta, 2014. ISBN 978-80-7160-361-8.
- CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIS Ioannis Pauli pp. II promulgatus, Kódex kánonov východných cirkví promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II., Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, Lublin, 2012. ISBN 978-83-7548-090-0.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Norme sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210111_norme-delittiriserovati-cfaith_it.html.
- ČANDOVÁ, Z.: *Trendy v rozvodovej mediácii v súčasnej Európe*. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov : GTF PU, 2016. ISBN 978-80-555-1568-7.
- ČITBAJ, F.: *Právnik a mediácia*. In: PALA, G. – HALAGOVÁ, E.: *Mediácia – cesta k tvorbe interkultúrnej spoločnosti*. Prešov : GTF PU, 2016. ISBN 978-80-555-1568-7.
- DOLANSKÁ R. – BALIOVÁ, D. – SWANOVÁ, B.: *Mediácia – Praktický právny sprievodca*. Bratislava : Wolters Kluwer, 2016. 232 s. ISBN 978-80-8168-434-0.
- FRANCISCUS, *Adhortatio apostolica Amoris laetitia*, AAS 108 (2016).
- FRANTIŠEK.: *Amoris laetitia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2016. ISBN 978-80-8161-218-3.
- FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae motu proprio datae Mitis et Misericors Iesus*, AAS 107 (2015), s. 946 – 957. Slovenský text: https://grkatba.sk/wp-content/uploads/2015/10/MITIS-ET-MISERICORS-IESUS_LAT-SK-public-grkatba.pdf. Vyhľadane 22.06.2021.
- FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus*, AAS 107 (2015).
- GROCHOLEWSKI, Z.: *Štruktúra dôkazovej fázy procesu*. In: *Ius et iustitia*. Acta V. Symposii iuris canonici anni 1999. Spišské Podhradie : 1999. ISBN 80-7142-077-8.
- GROCHOLEWSKI, Z.: *Úvodná fáza procesu v kauzách manželskej nulity*. In: *Ius et iustitia*. Acta III. Symposii iuris canonici anni 1993. Spišské Podhradie : 1994.
- HOLÁ, L.: *Mediace v teorii a praxi*. Praha : Grada Publishing, a. s., 2011. 272 s. ISBN 978-80-247-3134-6.
- HOLÁ, L. – URBANOVÁ, M. – FIEDOR, D.: *Mediation and the degree of its institutionalization in the Czech Republic within the context of the development of the discipline in Europe*. In : *Conflict Resolution Quarterly*, 2021, Vol. 38, Issue 4. ISSN 1536-5581.
- KOVÁČ, E.: *Rodinná mediácia*. In: <https://www.mediatorkovac.sk/>.
- MINISTERSTVO SPRAVODLIVOSTI SLOVENSKEJ REPUBLIKY: *Mediátori a mediácia*. In: <https://www.justice.gov.sk/Stranky/Nase-služby/Civilne-pravo/Mediatori/Uvod.aspx>.
- NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008. ISBN 978-986-385-147-8.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, Le canons „De processibus“. Nuntia 5 (1977).

POPOVIČ, J.: *Sviatosť pokánia a eucharistie a „iregulárne“ manželské zväzky veriacich*. In: Theologos. Theological revue. Roč. XXII, číslo 1/2020. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020. ISSN 1335-5570 (print), ISSN 2644-5700 (online).

ŠPROCHA, B. – ŠÍDLO, L.: *Storočie zmien sobášnosti a rozvodovosti v Českej republike a v Slovenskej republike*. In : *Slovenská štatistika a demografia*. Bratislava : Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2018, roč. 28, č. 3/2018. ISSN 1339-6854.

Poéma o silnej túžbe a jej dôsledkoch: Sir 6, 2 – 4.

Sémantická a poetická analýza

Poem on Strong Desire and its Consequences: Sir 6, 2-4.

Semantic and Poetic Analysis

PAVEL PRIHATNÝ

Univerzita Palackého, Olomouc

Cyrlometodějská teologická fakulta

Abstract: *The present study intends to clarify pedagogical emphasise of the short poem „on strong desire and its consequences“ in the Book of Ben Sira (Sir 6,2 – 4). Pedagogical emphasise is concentrated in the negative sentence of the poem. The methods applied are semantic and poetic analysis. The poem is a beautiful, carefully assembled poetic composition, attracting attention of its listener from the very beginning. It starts directly, with the only one prohibitive negative sentence in emphatic position, which is onwards explained while the lines of the poem evolve. Its emphasis lies in remaining joined with the real source of one's forces and not permit to oneself to be grasped by the uncontrolled desire. Such a desire would compromise fruits of one's life, disrupt one's identity, and would introduce into the life of a person a kind of depression, manifested in hedonism, arrogance and maledictions.*

Keywords: *Ben Sira. Poetry. Desire. Fruits of life.*

Cieľom štúdie je objasniť pedagogický dôraz poémy „o silnej túžbe a jej dôsledkoch“ v Knihe Sirachovho syna (Sir 6, 2 – 4). Predpokladom je, že pedagogický dôraz je koncentrovaný predovšetkým v jednej prohibatívnej negatívnej sentencii poémy, ktorá je skúmaná v rovine sémantickej a poetickej analýzy.¹

Krátka poéma „o silnej túžbe a jej dôsledkoch“ je jedenásta v celkovom poradí poém v Knihe Sirachovho syna (ďalej len „Sir“)². Obsahuje dvadsaťdva slov, čo zod-

¹ Predpoklad sa opiera aj o výsledky skúmania ďalších poém knihy, ktoré sú predmetom bádania mojej dizertačnej práce.

² K textovej delimitácii prvých jedenástich poém v Sir porov. napríklad SKEHAN, P. W. – DILELLA, A. A.: *The Wisdom of Ben Sira*. New York: ABD, 1987. s. 136 – 185. Ich vymedzenie je nasledovné: 1, 1 – 10; 1, 11 – 30; 2, 1 – 18; 3, 1 – 16; 3, 17 – 24; 3, 25 – 29; 4, 1 – 6; 4, 7 – 10; 5, 1 – 8; 5, 9 – 6,1; 6, 2 – 4. Treba poznamenať, že Di Lella pričleňuje k poéme 4,1-6 aj verše 3,30-31. Toto vymedzenie však nepovažujem za správne, nakoľko tieto verše majú skôr tranzitívny charakter. Začiatok poémy 4,1-6 je zreteľne delimitovaný typickým zvolaním יב „syn môj“. Ako tranzitívne však majú verše 3,30-31 svoje dôležité miesto. Na jednej strane zjemňujú prechod medzi odlišnými témami a na strane druhej ich prepájajú tým, že verše overujú pravé poznanie a jej ovocie (múdrosť), o ktorých sa hovorí v predchádzajúcej poéme 3,25-29, spravodlivým konaním (הקדש) alebo almužnou, ako prekladá GrSir (ἐλεημοσύνη).

povedá počtu spoluhlások hebr. abecedy. Táto poéma hovorí o silnej vášni, či túžbe, a jej dôsledkoch. Je tvorená dvoma metaforami (vv. 2; 3) a konkluzívnou maximou a jej lexika naznačuje aj isté prepojenie s predchádzajúcou poémou v Sir „o uváženom rozprávaní“ (5, 9 – 6,1; resp. aj s poémou „o domýšľavosti a spoliehaní sa na milosrdenstvo [5, 1 – 8]) prostredníctvom sloganov (*catchwords*) 7 „ruka“ (בִּיד vo vv. 5,1b.13a; 6,2a), שחח „zničiť“ (vv. 5,15a; 6,4a), בעל „pán“ (vv. 5,14a.d; 6,1c.4a) a zvlášť שונא „nenávistník“, ktoré sa v oboch poémach objavuje v ich záverečných veršoch.

Nielen počet slov, ale aj rozloženie jednotiek v riadkoch je systematické a má charakter *qinah* metra³ skracujúceho a dramatizujúceho každý druhý riadok príslušného verša: riadky sa v počte jednotiek striedajú od štyroch k trom. Túto schému zdanlivo narúša iba predposledný riadok, uvedený konkluzívnou časticou כִּי,⁴ nevyhnutnou napokon kvôli zachovaniu celkového počtu slov poémy.

Poéma obsahuje jediný priamy pedagogický dôraz v prohibítivnej negatívnej sentencii prvého riadku (v. 2a). Zvyšná časť poémy rozvíja ideu úvodnej sentencie.

אל תפול ביד נפשך	2a	Neupadni do zovretia svojej túžby ⁵
ותעבה חילך עליך	2b	lebo vyčerpá tvoje sily ⁶ .
עליך תאכל ופריך תשרש	3a	Tvoje lístie strávi a tvoje ovocie vykorení,
והניחיתך כעץ יבש	3b	a zostaneš ako suchý strom ⁷ .
כי נפש עזה תשחת בעליה	4a	Lebo silná túžba zničí jej nositeľa ⁸
ושמחת שונא תשיגם	4b	a posmech nenávistníka ho dostihne.

3 Jeho typické 3+2 rozloženie nachádzame napr. v knihe Náreký. Rozloženie, pokiaľ ide o počet členov v riadkoch, však môže byť aj rozsiahlejšie, ako je to v našom prípade. Podstatným prvkom tohoto typu verša je jeho disbalancia, ktorá za pomoci krátenia druhého riadka verš dramatizuje.

4 Častica כִּי, vyskytujúca sa hojne v konkluzívných veršoch poém Sirachovca má demonštratívny a azda aj emfatický odtieň. K tejto funkcii porov. MURAOKA, T.: *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem - Leiden, 1985. s. 158 – 164.

5 Lit. „Neupadni do ruky svojej duše.“ Všetci relevantní komentátori zhodne prevádzajú polysémické נפש ako „túžba“. Grécky preklad Sirachovca (ďalej len „GrSir“) uvádza βουλή ψυχῆς σου „zámer tvojej duše“; sýrsky preklad (ďalej len „SyrSir“) כַּדְּמָה לְרֵעְךָ „do ruky svojej duše“.

6 Lit. „a presýti tvoje sily na tebe“. Smend považuje ותעבה za „nezmyselné“ (SMEND, R.: *Die Weisheit Des Jesus Sirach*. Berlin: Georg Reimer, 1906. s. 53.); Skehan prekladá „lebo strávi tvoje sily ako oheň“ (SKEHAN, P. W. – DILELLA, A. A.: *The Wisdom of Ben Sira*. New York: ABD, 1987. s. 180.); Mopsik „zaťažá tvoju silu“ (MOPSIK, C.: *La sagesse de Ben Sira*. Lagrasse: Verdier, 2004. s. 91.); Morla „lebo spolu s ňou strávi tvoje sily“ (MORLA, V.: *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012. s. 51.). GrSir uvádza ἵνα μή διαρπαγῆ ὡς τὰριος ἡ ἰσχύς σου „aby si nezničil ako býk svoje sily“, s podobnou dikciou aj SyrSir, no v podmieňujúcom zmysle כִּי מְצַדֵּק אֱלֹהִים אֶתְּכָם „kým nenájdeš sily ako býk“. V prekladoch sýrského textu sa pridrižiam CALDUCH-BENAGÉS, N. – FERRER, J. – LIESEN, J.: *La Sabiduría del Escriba*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015.

7 Lit. „a znechá ťa ako suchý strom“. GrSir v reflexívnom zmysle καὶ ἀφήσεις σεαυτὸν ὡς (lit. „zanecháš seba ako“).

8 GrSir ψυχῆς πονηρὰ ἀπολεῖ τὸν κτησάμενον αὐτήν, „zlá duša zničí svojho nositeľa“. Podobne aj Palmisano: „Zlá duša zničí svojho vlastníka“ (PALMISANO M. C.: *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Edizioni San Paolo, 2016. s. 85.), či Marböck, ktorý zachováva hebr. nuansu „túžba“: „Zlá túžba zničí toho, kto si ju osvojí“ (MARBÖCK, J.: *Jesus Sirach 1 – 23*. [HThKAT], Freiburg: Herder, 2010. s. 104).

Sémantická analýza

V poéme je opakovane prítomné jediné kľúčové slovo, čo by v tak krátkom texte mohlo postačovať na zachytenie jeho základnej idey. Ide o polysémickú lexému נפש (2x, vo vv. 2a; 4a), význam ktorej je zakaždým treba určiť s ohľadom na kontext jej použitia⁹. V antropológii Sir, v jeho celkovom pohľade na človeka, sa נפש ukazuje ako centrum energie, ako miesto zrodu kreatívnych i deštruktívnych tendencií. Ich správne usmernenie je naproti tomu vlastné pre לב „srdce“, chápané ako centrum rozhodovania a orientácie. Jednota a vnútorná integrita človeka sa tak rodí v dialektickej polarite týchto dvoch mohutností človeka¹⁰.

Opozitnými k נפש sa ukazuje byť viacero lexém, formujúcich spoločné sémantické pole. Ide o tieto: חיל „sily“ (v. 2b); עלה „lístie“ (v. 3a); פרי „ovocie“ (v. 2b).

נפש je v hebr. rukopisoch Sir zastúpené hojne. Skúmaný H^A vykazuje 20 výskytov, prevažne vo význame „osoba“. Iba jednému, aktuálnemu v našej poéme, možno jednoznačne prisúdiť význam „túžba“¹¹; GrSir prekladá נפש v H^A väčšinou ψυχή¹². Sémantický odtieň „túžba“ zároveň v kontexte poémy korešponduje s ďalším z významov נפש, ktorým je „hrdlo (hltavosť)“¹³, vďaka lexéme אכל „jesť“. Tento súvis potvrdí aj posledná, nižšie skúmaná עבה.

⁹ Porov. SEEBASS, H.: נפש. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament* [TDOT 9], Michigan: Eerdmans, 1998. s. 498. Pre pochopenie významov נפש v biblickej hebrejčine majú veľký význam sémantické okruhy príslušných akadských a ugaritských ekvivalentov, napr. slovesa *napāšu*, s významom „dýchať voľne, relaxovať, rozšíriť [...]“; nechať dýchať, spôsobiť ľahkosť [...]“; rozšíriť sa“; substantíva *napištu*, s významom „život, sila, dobré zdravie; živá bytosť; osoba [...]“¹. V akkadčine však táto sémantická skupina nevytvára výslovný antropologický koncept v zmysle osoby, čo je v prípade SZ použitia presne naopak: נפש „je vskutku antropologické“, ale „nevzťahuje sa na ducha, intelekt, myšlienku, ktoré nemajú v Starom zákone antropologický status. Označuje radosť zo života (vyjadrenú skrze potrebu) [...]“ (idem 503 – 504; porov. tiež 501).

¹⁰ Porov. BÖHMISCH, F.: *Anthropologie bei Ben Sira im Zusammenspiel von נפש, לב, ויצר*. In: GESCHE, B. – LUSTIG, Ch. – RABO, G.: *Theology and Anthropology in the Book of Sirach*. Atlanta: SBL Press, 2020. s. 37 – 42. Böhmisch zhŕňa: „נפש, ako centrum energie tiahne človeka vpred nepriamym spôsobom, avšak לב, ako orientujúce centrum, musí usmerňovať negatívne i pozitívne úsilie človeka správnym smerom.“ (ibid, 41) K rozličným významom נפש porov. WOLFF, H. W.: *Anthropologie Des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser, 72002. s. 25 – 48.

¹¹ נפש s významom „osoba“: 3,18; 4,7.22.27; 9,2.6; 10,28.29; 14,4.5.6.11; 16,17; נפש s významom „duša“: 4,6; 5,1; 14,2.16; נפש s významom „život“: 4,20; 7,20; נפש s významom „túžba“: 6,2. Pri viacerých z uvedených výskytov, zvlášť u tých s významom „osoba“, ide o pronominálne (zámenné) formy, aké sú často používané v poetických textoch. Jasné vymedzenie medzi nominálnou a pronominálnou formou, s ich príslušnými sémantickými odtieňmi, však vzhľadom na syntetické semitské uvažovanie nie je možné. Porov. WOLFF, H. W.: *Anthropologie Des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser, 2002. s. 41 – 44; BROTZMAN, E. R.: *Man and the Meaning of Nefesh*. In: *Bibliotheca Sacra* 145/580, Dallas: Darper, 1988. s. 403.

¹² ψυχή zodpovedá 16 אִנְפֶשׁ (4,2.6.20.22; 6,2.4; 7,20.21; 9,2.6; 10,28.29; 14,2.4.16; 16,17). Ostatné výskyty נפש prevádza GrSir zámenom (4,7.27; 14,5.6.11); ἐπιθυμία (4,1); ζῷον (10,29; druhý výskyt vo verši) a 2x neberie do úvahy (3,18; 13,12).

¹³ Význam „hrdlo“ uvádza Wolff ako prvý. Porov. WOLFF, H. W.: *Anthropologie Des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser, 2002. s., 26 – 31.

V SZ je נפש hojne zastúpenou lexémou (757 výskytov), s rozličnými sémantickými odtieňmi¹⁴, no priama syntagmatická väzba נפש וְ תִּי nie je dosvedčená.

Druhý výskyt נפש v poéme je opäť v syntagmatickej väzbe, tentokrát v pozícii nomen regens: נפש עוֹזָה (v. 4a). Táto alebo podobná konštrukcia sa v zachovaných rukopisoch Sir objaví ešte 2-krát, v antologickom HC (v. 19,3)¹⁶ a v rukopisoch HMas/B (v. 40,30)¹⁷. V SZ je prítomná iba raz, u Iz 56,11¹⁸, vo význame zodpovedajúcom nášmu, kde LXX prekladá ἀναιδεῖς τῆ ψυχῆ „nehanebnej/drzej duše“.

Opozitné lexémy sú u Sir prítomné nasledovne. חַיִל má v HA ešte 3 ďalšie výskyt: raz vo význame „majetok“, vo vyššie analyzovanej poéme 5,1 – 8 (v. 5,1) a 2-krát vo význame „sily“ (7,6; 14,15)¹⁹. GrSir prekladá v aktuálnej poéme ισχύς (vo v. 7,6 rovnako a vo v. 14,15 konkrétnejšie πόνος „námaha, trápenie“). V SZ je substantívum חַיִל veľmi hojne zvlášť v neskorších textoch²⁰. Keďže v teológii SZ je zdrojom a darcom חַיִל Boh²¹, „vyčerpanie síl“ (v. 2b) spočíva v strate účasti na zdroji sily v dôsledku uzavretia sa, upadnutia do zovretia, do kľča, spôsobeného tým, že sa ponechá priechod vlastnej žiadostivosti, odporujúcej životu zo zdroja, životu z daru.

עֲלֶה je jediným výskytom v Sir; GrSir prekladá φύλλον. V poéme je použité figuratívne, v línii s prorockou a ostatnou múdroslovnou literatúrou, vo význame účasti (príp. neúčasti) na požehnaní Pána²².

פֶּרִי má v tandeme s עֲלֶה, i v kontexte poémy, rovnako figuratívny význam a treba v ňom vidieť „vyššiu formu abstrakcie“²³, nakoľko sa bezpochyby vzťahuje na „ovocie“, ktoré život človeka ako taký prináša, a teda na jeho slová, myšlienky a skutky. Zvlášť ovocie v rovine slov bezprostredne prepája túto poému s predchádzajúcou v Sir „o uváženom rozprávaní“ (5,9 – 6,1).

Zostáva ešte objasniť význam עֲבָה „byť presýtený“ (6,2b), ktoré je jediným výskytom vo všetkých zachovaných rukopisoch Sir. GrSir prekladá διαρπάζω „celkom vyrábať“.

¹⁴ Viac porov. SEEBASS, H.: נֶפֶשׁ. In: Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 9], Michigan: Eerdmans, 1998. s. 497 – 518. Brotzman vyčleňuje SZ výskyt do desiatich kategórií. Porov. BROTZMAN, E. R.: Man and the Meaning of Nefesh. In: *Bibliotheca Sacra* 145/580, Dallas: Darper, 1988. s. 400.

¹⁵ *Nomen regens* je člen syntagmatickej väzby (slovného spojenia), ktorý je „riadiacim“ elementom danej syntagmatickej konštrukcie a v hebrejskej syntaxe spravidla predchádza „riadený“ (*rectum*) element.

¹⁶ Tu ide o takmer zhodné opakovanie nášho riadku: וְנֶפֶשׁ עוֹזָה [ת]שְׁחִית בְּעֵלֶיָהּ וְנֶפֶשׁ עוֹזָה

¹⁷ לְאִישׁ עוֹזָה נֶפֶשׁ (H^B); בְּפִי עוֹזָה נֶפֶשׁ (HMas)

¹⁸ „psy silnej túžby, nepoznajú nasýtenie“. Táto ojedinelá referencia so SZ naznačuje možnú recepciu Izaiáša zo strany Sir.

¹⁹ Tieto dva významy sú pri ostatných výskytoch v rukopisoch zastúpené približne rovnomerne: ešte 3x „majetok“ (40,13,26; 44,6) a 5x „sily“ (16,3; 26,2; 39,28; 41,1; 46,1). Zaujímavé sú azda výskyt so synonymným כֹּחַ „sila“, kde je חַיִל jasne vymedzené ako „majetok“.

²⁰ Porov. EISING, H.: חַיִל. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 1998. s. 348.

²¹ Porov. EISING, H.: חַיִל. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 1998, 353 – 354.

²² Porov. Iz 1,30; 64,5; Jer 8,13; 17,8; Ž 1,3; Prís 11,28.

²³ KEDAR-KOPFSTEIN, B. – FABRY, H. J.: פֶּרִי. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 12]*, Michigan: Eerdmans, 1998. s. 88.

Ani SZ nie je v tomto prípade výrečnejším zdrojom. Máme k dispozícii iba tri výskyty: Dt 32,15²⁴, 1Kr 12,10²⁵ a 2Kr 10,10 (zhodný s predchádzajúcim). Zaujímavý a relevantný sa ukazuje byť len Dt 32,15. עבה sa tu objavuje v priamej syntagmatickej väzbe, v trojslovnnej kombinácii so שמן „stučniet“ a כשה „byť nepoddajný“. Ide o konštrukciu nápadne podobnú inému výskytu v huro-chetitskom *Epose o oslobodení*. Epos obsahuje viacero bájí s morálnym akcentom a jedna z nich je tematicky veľmi blízka poéme v Dt 32. V chetitskej verzii *Eposu* nachádzame pasáž, ktorá zrkadlí slovo „arogancia“ z hurskej verzie trojslovnou kombináciou *furu-tělu-tapšū*, označenou za „stereotypnú formuláciu“ opisujúcu nepoddajný postoj zvieratá v podobenstve, ako aj človeka, ktorý odmietol vlastné mesto²⁶: zvierá v podobenstve, opustiť svoju horu (v Dt 32,15 sa hovorí o „skale“), stalo sa „tučné-arogantné-preklínajúce“. Rovnaký osud stihne aj človeka, ktorý upadne „do ruky svojej duše“ (ביד נפשו; v. 6,2a), a teda nechá sa premôcť silnou túžbou: stučnie, stane sa arogantným a bude preklínať.

Lexéma עבה je v SZ natoľko zriedkavá, že jej osamotený výskyt v Sir v našej poéme by mohol mať na pozadí práve pasáž z Dt 32,15, akcentujúc (ne)morálny rozmer „silnej túžby“, ktorou človek nastupuje na cestu nesprávnej orientácie, stáva sa „tučným“ a „arogantným“, až ho napokon taká túžba „zničí“ (שחח; v. 6,4a).

Schéma diskurzívnej štruktúry

adresát poémy (predpokladaný בן)	výzvy k činnostiam [impv./jus.]	אל תפול (neupadni!)
	ovocie činnosti (negatívne, v prípade nedržania sa usmernení)	תעבה (vyčerpá [sily]) תאכל (strávi [lístie]) תשרש (vykorení [ovocie]) עץ יבש ([zostaneš] suchý strom)
negatívni aktéri		
בעל	ovocie	תשחח (zničí)
שונא	činnosť	שמחח (posmech)

Schéma ukazuje výraznú negatívnu dikciu poémy, ktorá svoj jediný pedagogický dôraz sústreďuje do výzvy „neupadni!“, zaznievajúcej bez okolkov, hneď v úvode poémy. Ovocie činnosti adresáta je zhrnuté v obraze stromu, ktorý nápadne evokuje Ž 1 (tu v negatívnom zmysle) a možno v ňom postrehnúť časovú následnosť

²⁴ V Mojžišovej piesni, v poznámke o Izraeli, ironicky nazvanom „Ješurún (priamy)“, kde sa hovorí o potupení „Skaly spásy“: וישמן ישרון ויבעט שמנת עבית „Stučnel Ješurún a zbudjel, vykímil si sa, stučnel si [a zmohutnel. Zavrhol Boha, ktorý ho utvoril, potupil Skalu svojej spásy].“

²⁵ „[Povedz im:] „Kטני עבה ממתני אבי“ „Mám hrubší malíček, než mal môj otec bedrá.“

²⁶ WIKANDER, O.: Ungrateful Grazers: A Parallel to Deut 32:15 From the Hurrian/Hittite Epic of Liberation. In: *Svensk Exegetisk årsbok* 78/141, 2013, s. 141. Wikander vidí v poéme Dt 32 (a zvlášť v 32,15) „fascinujúcu reinterpretáciu“ (ibid., 141) viacerých motívov huro-chetitskej báje z *Eposu o oslobodení*, a zvlášť motívov „hory“ (v prípade Dt „Skaly“) a „tučného, nevďačného zvieratá“, pričom druhý v Dt 32 vníma prevzatý ako „teologický nástroj“ (ibid., 144). V huro-chetitskej verzii „je príbeh použitý vo funkcii všeobecného vykreslenia morálnosti, ako aj potreby vernosti voči tým, ktorý poskytlí prístrešie a potravu; v prípade hebrejského textu je obraz prepracovaný do podoby ilustrácie osobitého vzťahu medzi Izraelom a Pánom“ (ibid., 143).

a progres v zhoršovaní stavu: ponajprv ubúdajú vyživujúce sily, potom listie, ktoré je prvým znakom jeho životaschopnosti (a v kontexte Písma aj symbolom lieku; viď nižšie, v poetickej analýze), ďalej je to samotné chutné ovocie, až napokon vyschne celý strom. Negatívny aktér, človek, ktorý upadne do silnej túžby, zakúsi jediné ovocie, a to zničený život, a od svojich nenávisníkov zakúsi rovnako jediná odzvu: posmech.

Poetická analýza

Poéma 6,2 – 4, hoci krátka, je plná poetických figúr. Už vzhľadom na jej dĺžku pobáda všimnúť si ponajprv počet v nej použitých slov. Ako bolo spomenuté v úvode, je ich 22, čo zodpovedá počtu spoluhlások hebr. abecedy. Táto kompletnosť naznačuje, že sa chce v úplnosti povedať o človeku, o jeho konštitúcii, čosi zásadné. A vskutku, z antropologického hľadiska ide o čosi zásadné: ide o spôsob narábania s vlastnou נפש, ktorá jediná sa v poéme výslovne spomína opakovane, predstavuje kľúčové slovo a usmerňuje tému. נפש sa zároveň objavuje v inkluzívnych pozíciách, v prvých riadkoch prvého a posledného verša poémy.

אל תפול ביד נפשך 2a Neupadni do zovretia svojej túžby
ותעבה חילך עליך 2b lebo vyčerpá tvoje sily.

Pri prvom výskyte (v. 6,2a) je נפש z hľadiska syntaxe v pozícii predmetu, v adverbiálnej akuzatívnej funkcii stavu: vyjadruje teda stav, pred ktorým sa varuje. Predmet je tu zároveň v druhej osobe singuláru, čo spočiatku evokuje atmosféru priamosti, zainteresovanosti, v ktorej adresát napomenutia ešte vlastní seba. V druhom výskyte (v. 6,4a) je נפש už v pozícii podmetu: stav, pred ktorým sa varovalo už nastal. Prostredníctvom tretej osoby sa zároveň vykresľuje neosobná atmosféra: נפש už nie je „tvoja“ (už to nie je נפשך zo 6,2a), je už v pozícii subjektu, ktorý preberá všetku aktivitu a ničí svojho nositeľa (בעליה; v. 6,4a), ktorý sa tým, naopak, stal predmetom a už nie je svojím pánom. Takýto syntaktický posun stvrďuje aj v gramatickej rovine dynamiku a dramatickosť idey poémy.

Tento posun zvyrazňuje aj fonetický prvok v podobe rýmu, tvoreného suffixom druhej osoby maskulína, hojne prítomný (6-krát) v prvých dvoch veršoch (vv. 2 – 3) a viac už neprítomný v konkluzívnom verši 6,4. Distribúcia tohto suffixového rýmu je v poéme zvukomalebná vďaka jeho asymetrickému rozloženiu v príslušných riadkoch: v prvom (v. 2aδ) je na konci; v druhom zdvojený, tiež v posledných slovách (v. 2bβ.γ); v treťom je v prvom a predposlednom slove (v. 3aα.γ) a vo štvrtom už len v prvom slove riadku (v. 3bα), v jedinom slovese s týmto suffixom. Funkciou tohto rýmu v poéme je aj sémantické zostrenie daných lexém a ich prepojenie, a zároveň aj dynamické vyvrcholenie v poslednom výskyte v jedinom slovese (חזק in hif.), opisujúcim výsledný efekt: budeš opustený, doslova „odloží ťa, zanechá ťa“.

עליך תאכל ופריך תשרש 3a Tvoje listie strávi a tvoje ovocie vykorení,
והניחתך כעץ יבש 3b a zostaneš ako suchý strom.

Druhý verš začína peknou parechézou, v pozíciách typických pre anadiplózu²⁷: v závere riadku 6,2by máme predložku so suffixom (עליך) v adverbálnej akuzatívnej funkcii miesta (alebo skôr stavu) a v 6,3a zase ortograficky totožné substantívum v syntaktickej funkcii priameho predmetu. Táto figúra vytvára sémantické napätie medzi „vlastnou silou“ (חילך עליך) a „lístím“ (עליך).

Prvý riadok druhého verša (v. 3a) obsahuje dva metonymické obrazy²⁸. Prvý, „stráviť [zjesť] listy“, je v tejto jeho forme ojedinelým výskytom v rámci celého SZ. Bezpochyby mu však zodpovedá obraz vysušených listov, hojný v prorockých a múdroslovných tradíciách SZ²⁹, hovoriaci o chýbajúcom požehnaní³⁰. Z uvedených výskytov v pozitívnom zmysle je najrelevantnejší u Ez 47,12, ktorý jediný hovorí o funkcii listov, slúžiacich ako liek (לתרופה עלהו). Mať „strávené listy“ tak znamená nemať potrebné životné sily, životnú energiu. Tento význam potvrdzuje aj chiasmus³¹ medzi vv. 2b/3a (vo v. 3a zdvojený), ktorý sémanticky prepája חילך „tvoje sily“, z v. 2b עליך „tvoje listy“ a פריך „tvoje ovocie“, z v. 3a. Druhý obraz s prvým zároveň úzko súvisí, nakoľko sa tiež viaže na strom. פרי „ovocie“, o ktorom za bežných okolností nemožno povedať, že sa dá „vykoreniť“ (שרש), tu zastupuje práve „strom“ (עץ). Táto zámena je šikovná (v rámci SZ sa vyskytuje viackrát³²), nakoľko vyhýbajúc sa redundancii zachováva poetickú eleganciu verša, keďže עץ sa objaví hneď v jeho druhom riadku; metonymickú hru týmto aj potvrdzuje. Metonymický obraz „vykoreneného ovocia“ má silnú i dramatickú výpovednú hodnotu a hovorí o dvoch skutočnostiach: o zrejmej strate schopnosti žiť dobrý, plodný život a oddelení sa od zdroja takého života.

כי נפש עזה תשחת בעליה 4a Lebo silná túžba zničí jej nositeľa
 ושמחת שונא תשיגם 4b a posmech nenávisníka ho dostihne.

Konkluzívny verš 6,4a – maxima poémy – spája s predchádzajúcim riadkom 6,3b ďalšia zvuková hra, opäť vo figúre anadiplózy (fonetickej), kde eš posledného יבש (v. 3bγ) je zvukovo totožné s eš kľúčového slova נפש. Neusmerňovaná „silná túžba“ (נפש עזה) a „suchý strom“ (עץ יבש) sú takto figúrou anadiplózy v poetickej rovi-

²⁷ Anadiplóza je rétorická figúra spájajúca dva riadky verša (príp. aj širšie textové celky, ako je strofa) prostredníctvom opakovania slova na konci prvého riadka a na začiatku nasledujúceho.

²⁸ Metonymia je rétorická figúra, v ktorej je „jedno slovo nahradené iným na základe nejakého materiálneho, kauzálneho alebo obsahového vzťahu“, čím sa dosahuje prenesenie významu. GREENE, R. (ed.): *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012. s. 876.

²⁹ S negatívnou nuansou v Iz 1,30; 34,4[5]; 64,5; Jer 8,13; s pozitívnou v Jer 17,8; Ez 47,12; Ž 1,3; Prís 11,28.

³⁰ Porov. BEYSE, K. M.: עָהָה. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans, 1998. s. 115.

³¹ Chiasmus je poetická figúra inverzie vetných členov (alebo častí viet) spravidla v dvoch riadkoch verša. Jeho funkciou v hebrejskej poézii je prosté uvoľnenie monotónnosti, avšak nezriedka má aj štruktúrálny význam a často sémanticky prepojuje prevrátene členy vety, čím sa ich obsahy bližšie vzájomne osvetľujú. Porov. WATSON, W.G.E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. Sheffield: JSOT Press 1986. s. 201 – 208.

³² „Korene“ a „ovocie“ sa v bezprostrednom kontexte objavujú vo viacerých prorockých textoch: Iz 37,31; Jer 12,2; 17,8 (aj so zmienkou o strome a lístí); Ez 17,9 (aj so zmienkou o vytrhaní koreňov a ovocia a vyschnutí listov); Oz 9,16; Am 2,9 (posledné dve pasáže sú zvlášť relevantné, nakoľko sa tu vyjadruje priamy vzťah medzi vyschnutím/zničením koreňov a chýbajúcim ovocím).

ne obsahovo zblížené, ba až stotožnené, čo ešte viac zvýrazňuje vysvetľujúca čiastica כִּי „lebo“, ktorou konkluzívna maxima začína. Túto figúru posilňuje aj chiasťický paralelizmus daných veršov, kde okrem spomenutého vzťahu medzi „silnou túžbou“ a „suchým stromom“ je zreteľné aj prepojenie (syntaktické i sémantické) medzi נִחַ „zanechať“ a שָׁחַת „zničiť“.

V záverečnom riadku poémy napokon zaznieva posledná zreteľná fonetická hra v podobe ש (sín) aliterácie, prítomnej v každom slove riadku, dodávajúca dôraz výpovedi „posmech nenávisťníka ho [ich] dostihne“. Tu je zaiste významné, že ten, kto sa posmieva je שׂוֹנֵא „nenávisťník“: priateľ/blížny (רֵעַ) by mal skôr súčiť.

Záver z analýz

Pedagogický dôraz tejto poémy je koncentrovaný hneď v úvodnej negatívnej sentencii, ktorá touto emfatickou pozíciou otvára poému *in medias res*, bez okolkov, a varuje pred „silnou túžbou“. Sémantická analýza pomáha špecifikovať silnú túžbu ako postoj nehanebného, drzého človeka, opúšťajúceho zdroj svojej sily, ktorým je Boh. Tento postoj bude sprevádzaný úbytkom účasti na požehnaní a odzrkadlí sa na úplnej strate ovocia v jeho podobe slov, myšlienok a skutkov života. Na ich miesto nastúpi akási žiadostivá ťažoba, možno povedať životná depresia, ktorá sa prejaví v hedonizme, arogantnom správaní a zlôčení.

Táto poéma je s ohľadom na svoj rozsah plná poetických figúr, ktoré pekne ladia s výsledkami sémantickej analýzy a zároveň ju obohacujú. Prvou z nich je samotný počet slov poémy, prezrádzajúci, že sa tu chce povedať čosi zásadné o spôsobe narábania s vlastnou dušou. Varovanie pred upadnutím do silnej túžby je výstižne vykreslené inklúziou kľúčového slova (נִפְשׁ), ktorá poukazuje na stratu autonómie a osobnej identity, čo zvýrazňuje aj šikovný rým, tvorený zámennými príponami. Človek, ktorý upadne do silnej túžby („do ruky svojej duše“) zostane ako suchý strom: stratí životnú energiu a schopnosť žiť dobrý, plodný život.

BIBLIOGRAPHY:

- BEYSE, K. M.: עֲלֵה. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 11]*, Michigan: Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-2335-1.
- BÖHMISCH, F.: Anthropologie bei Ben Sira im Zusammenspiel von נִפְשׁ לֵב, וְצַר יָדָיו. In: GESCHE, B. – LUSTIG, Ch. – RABO, G.: *Theology and Anthropology in the Book of Sirach*. Atlanta: SBL Press, 2020. ISBN 1628372672.
- BROTZMAN, E. R.: Man and the Meaning of Nefesh. In: *Bibliotheca Sacra* 145/580, Dallas: Darper, 1988. ISSN 0006-1921.
- CALDUCH-BENAGES, N. – FERRER, J. – LIESEN, J.: *La Sabiduría del Escriba*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015. ISBN 978-84-9073-146-8.
- EISING, H.: תִּלְוֵהוּ. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 4]*, Michigan: Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-2328-9.
- GREENE, R. (ed.): *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012. ISBN 9780691154916.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B. – FABRY, H. J.: קָרִי. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 12]*, Michigan: Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-2336-X.
- MARBÖCK, J.: *Jesus Sirach 1 – 23*. [HThKAT], Freiburg: Herder, 2010. ISBN 978-3-451-26832-8.
- MOPSIK, C.: *La sagesse de Ben Sira*. Lagrasse: Verdier, 2004. ISBN 2-86432-394-X.

- MORLA, V.: *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012. ISBN 978-84-9945-302-6.
- MURAOKA, T.: *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem – Leiden: Brill, 1985. ISBN 9652235547.
- PALMISANO M. C.: *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Edizioni San Paolo, 2016. ISBN 978-88-215-9735-0.
- SEEBASS, H.: $\psi\eta\eta$. In: BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT 9]*, Michigan: Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-2338-6.
- SKEHAN, P. W. – DILELLA, A. A.: *The Wisdom of Ben Sira*. New York: ABD, 1987. ISBN 0-385-13517-3.
- SMEND, R.: *Die Weisheit Des Jesus Sirach*. Berlin: Georg Reimer, 1906. ISBN 1160080100.
- WATSON, W.G.E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. Sheffield : JSOT Press 1986. ISBN: 9780567540898.
- WIKANDER, O.: *Ungrateful Grazers: A Parallel to Deut 32:15 From the Hurrian/Hittite Epic of Liberation*. In: *Svensk Exegetisk årsbok 78/141*, 2013. ISSN 1100-2298.
- WOLFF, H. W.: *Anthropologie Des Alten Testaments*. Gütersloh : Kaiser, 2002. ISBN 2-459-00848-2.

Sociální cítění Božího Služebníka Josef Hloucha The Social Feeling of God's Servant Josef Hlouch

MARTIN WEIS

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: An article about the Bishop of České Budějovice, Josef Hlouch, was already published in the journal *Theologos* in 2019. It documented the Cyril and Methodius feature of Josef Hlouch's spirituality. In 2021, the author published in *Theologos* an article devoted to sport, as an important leisure activity, in the life and work of Josef Hlouch. The text of this study deals with the issue of social feeling of Josef Hlouch. First, it presents Josef Hlouch's childhood and shows how Hlouch's deep social feeling was shaped by the life example of his parents or close priests. The study then focuses on examples of Josef Hlouch's social feeling in his personal life, both in childhood and in study years. Next, the paper covers the issue of the social feeling of Josef Hlouch in the years of his priestly work and in the period when he was a professor at the Faculty of Theology. The second part of the paper focuses on social issues in Josef Hlouch's work, specifically in his monographs or newspaper articles. The third part of the study will then document the issue of Josef Hlouch's social feeling as a diocesan bishop who was forced to spend part of his episcopal ministry in internment. Here we will learn how Hlouch's social feeling was reflected both in his practical everyday work and in his surviving homilies, texts of spiritual exercises or pastoral letters. The study documents on concrete examples deep social feeling as a significant characteristic feature of the life of God's Servant Josef Hlouch, who was very open-hearted in relation to other people.

Keywords: History of the 20th century. Ecclesiastical history. Bishop Josef Hlouch. Social feelings. Book publications by Hlouch. Newspaper articles by Hlouch. Homilies by Hlouch.

Úvodem

V letošním roce si budeme v červnu připomínat kulaté výročí padesáti let od smrti Božího Služebníka Josefa Hloucha. Biskup Josef Hlouch zemřel v pověsti svatosti v sobotu 10. června 1972 v ranních hodinách nekrvavou mučednickou smrtí v důsledku vyčerpávajícího výslechu. Jeho nemocné srdce, které bylo poznamenáno několikerým srdečním infarktem, nevydrželo zvyšující se nátlak představitelů státní správy a neurvalé jednání tehdejšího krajského církevního tajemníka Drozdka. Odkud se brala taková nenávisť k muži svatého života, který byl často označován jako tvrdý třídní nepřítel? Totiž biskup Josef Hlouch se nevyhýbal žádnému prostředí a navštěvoval i továrny, školy, koncertní sítě i fotbalové stadiony a neuvěřitelně brzy po svém příchodu do diecéze si dokázal získat srdce všech lidí, katolíků i nevěřících. A to i v řadách dělníků, tedy tam, kde tehdejší komunisté spatřovali základnu své moci. Josef Hlouch byl nepřáteli nenáviděn a lidem Božím milován právě pro

svou lásku k lidu sobě svěřenému, kterou výstižně vyjádřil i ve své závěti kde napsal: „Všechny vás v srdci na věčnost nesu.“

Právě proto tuto studii hodláme zaměřit na problematiku sociálního citění Božího Služebníka Josefa Hloucha. Nejdříve pohlédneme do dětského života Josefa Hloucha a přiblížíme, jak hluboké sociální citění Josefa Hloucha formoval životní příklad jeho rodičů či blízkých kněží. Poté se studie zaměří na příklady sociálního citění Josefa Hloucha ke v jeho osobním životě a to jak v dětství, tak i v období let studentských. Následovat bude pojednání, ve kterém pohlédneme na problematiku sociálního citění Josefa Hloucha v letech jeho kněžského působení a v období, kdy byl profesorem na teologické fakultě. Tím se již dostaneme k druhé části studie, kde bude pojednáno o sociální problematice v díle Josefa Hloucha to v monografiích či novinových článkách. Třetí část studie bude pak dokumentovat problematiku sociálního citění Josefa Hloucha a to jako diecézního biskupa, který část své biskupské služby byl nucen prožít v internaci. Zde pohlédneme, jak se sociální citění Josefa Hloucha odráželo jak v praktickém každodenním díle, tak v dochovaných homiliích, textech exercicií či pastýřských listech. Studie na konkrétních příkladech tak bude dokumentovat hluboké sociální citění jako výrazný charakteristický rys života Božího Služebníka Josefa Hloucha, který k druhým lidem přistupoval se srdcem na dlaní.

Dříve, než přejdeme takzvaně in media res, je nutno připomenout že postavě českobudějovického biskupa Josefa Hloucha, jsme na stránkách odborného periodika *Theologos* věnovali v roce 2019 studii, která se zabírala cyrilometodějskými aspekty jeho spirituality.¹ Téhož roku jsme také na stránkách odborného periodika *Historia Ecclesiastica* se věnovali problematice eucharistické a mariánské spirituality biskupa Josefa Hloucha² a na stránkách periodika *Revue církevního práva* jsme dokumentovali na základě dosud nepublikovaných pramenů jeho poslední okamžiky životní pouti.³ V roce 2021 jsme na stránkách časopisu *Theologos* přiblížili problematiku vztahu Božího Služebníka Josefa Hloucha ke sportu, jako významné volnočasové disciplíně.⁴

Formování sociálního citění Josefa Hloucha v dětství a mládí

Začněme příběh života Josefa Hloucha krátkou zastávkou v letech jeho dětství a mládí. Tyto informace jsou totiž jakýmsi klíčem k poznání jeho osobnosti a jeho hlubokému sociálnímu citění. Josef Hlouch se narodil 26. března roku 1902 v rodině rolníka Jakuba Hloucha a Marie rozené Ošmerové jako páté dítě. Rodina, ve které vyrůstal, byla požehnaná celkem devíti ratolestmi. Dle jeho svědectví to byla rodina, ve které vládla křesťanská láska, krásná harmonie, úcta k manželskému stavu a jeho závazkům, rodina, kterou stmelovala hluboká křesťanská víra, ne jen formál-

¹ Srov. WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. *Theologos. Theological revue* 1 / 2019, s. 66 – 77.

² Srov. WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica – Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019, s. 164 – 176.

³ Srov. WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. *Revue církevního práva*. 4/2019, s. 81 – 94.

⁴ Srov. WEIS, M.: Boží Služebník biskup Josef Hlouch a jeho vztah ke sportu. *Theologos. Theological revue* 2 / 2021, s. 213 – 222.

ní, ale praktikovaná v létech radostných i těžkých. Josef Hlouch nejednou vzpomínal později jako biskup na své rodiče a rodinu ve které vyrůstal. Zdůrazňoval, že i když v jejich rodině nepanovalo žádné bohatství, nikdy neodešel od jejich dveří prosící bez obdarování, byť jen skromným kouskem chleba či polévkou. Tento příklad rodiny se již malému Josefovi vryl hluboko do srdce, že pro něj bylo samozřejmé myslet na druhé a jejich potřeby.⁵ Toto samozřejmě platilo i na svátky Vánoční. Velice dojemně na čtenáře dodnes působí text dopisu, který napsal biskup Josef Hlouch v přísné internaci svým blízkým, které ani na nejkrásnější svátky v roce nesměl spatřit. Ba dokonce ani nevěděl, zda jeho dopis bude odeslán a pokud ano, tak kdy a zda vůbec nalezne své adresáty. Absolutní samota a odloučenost. Proto se biskup Hlouch vrací ve vzpomínkách ke svému dětství, kdy u štědrovečerního stolu byl s rodiči a sourozenci a píše následující řádky: *„Budete prožívat Vánoce mezi svými. Narodil se Kristus Pán bude Vaší společnou písní, písní hlasů známých. A kdyby na tom stole štědrovečerním byla jen houbová omáčka s kouskem chleba a kdyby ten stromeček jen tu zeleň lesní měl, mnohý z Vás ani netuší, jak je bohat, když k tomu všemu přijde láska drahých a jedna víra a modlitba. Já budu letos mezi cizími. Ani mé Vánoce nebudou bez radostí vyšších, jaké očekávají mysterium kompensace dětí Božích. Budeme si s milým Spasitelem, který přišel na svět v kraji cizím, nesmírně blízko. (...) Vracím se k těm večerům, jako ke kráse, která na sebe nedá zapomenout, jako k zážitkům, které daly na životní cestu mnoho a mohou proto říci tak mnoho v nejrůznějších situacích. Od rána půst. Všechno umyto, prostince nachystáno. V sekinci stromeček, na něm zabalené perníčky a zázvory a něco přikoupeného. Setmělo se. Maminka vysvětila celý dům svěcenou vodou, v kamnech oheň plápolá, v kuchyni přítmí. Tatínek snímá růženec s kropenky u dveří, maminka volá děti, modlit a tatínek začíná svým vážným hlasem, jakým ho desítky let slychají farníci v kostele. Pak naše večere prostá, ale maminka dala to nejlepší – potom s stromeček. Já čítával z Písma sv. o Narození Páně. Dárků u nás nebylo, jen někdy. Kdepak byste byla, maminko zlatá, pro všechny vzala, když nás bylo u stolu všech dvanáct a k tomu nějaký žebrák. Ale dárkem byli jsme si jeden druhému, rádi, že jsme pospolu, dárkem nám všem tatínek s maminkou. Darem nám byl všem Bůh sám, jehož blízkost jsme v duších prožívali...“⁶*

Kromě rodičů v této oblasti na malého Josefa také pozitivně působil i životní příklad P. Metoděje Šlechtického, který malého Josefa 30. března 1902 pokřtil a kterému Josef chodil jako malý chlapec ministrovat. Po absolvování základní povinné školní docházky, kde na žáka Josefa Hloucha velmi pozitivně působil jeho řídicí učitel Ludvík Čemerka, odchází na studia do Kroměříže, kde studuje na tamním arcibiskupském gymnáziu. Po úspěšném zvládnutí studií odchází studovat na teologickou fakultu do Olomouce. Formaci budoucího kněze obdržel v tamním kněžském semináři. O hlubokém sociálním citění Josefa Hloucha svědčí i jeho osobní deník,

⁵ Příbuzní Josefa Hloucha na žádost autora této studie a postulátora diecézní fáze beatifikačního procesu Josefa Hloucha vydali písemné svědectví o rodině biskupa Josefa Hloucha a jeho dětství. Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, písemné svědectví Anny Zbořilové a Pavla Zbořila, originál signovaný.

⁶ Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, složka korespondence z internace, dopis z roku 1950, opis nesignovaný.

z něhož se dochovala podstatná část popisující nejvíce léta v tzv. malém chlapeckém semináři, léta 1914 – 1918. Zde je velice dojemná ta část, která hovoří o tom, jak se poděloval se spolužáky i o skromný balíček potravin, které dostával z domova a to v období těžkých let světové války. Dokázal se podělit i o kousek tzv. podpopelného chleba.⁷ Při pobytu v kněžském semináři, dostalo sociální citění Josefa Hloucha nový rozměr a nové impulsy. Totiž v době, kdy Josef Hlouch se rozhodl pro kněžskou dráhu a vstoupil do kněžského semináře, tak olomouckým arcibiskupem byl proslulý Antonín Cyril Stojan, který byl znám svou neutuchající aktivitou zejména v sociální oblasti a jehož životní postoje nejlépe charakterizují následující slova „Bud' můj život jedna Boží chvála“ nebo „zůstane ne to, co jsme našetřili, ale co jsme rozdali“ či „mám, co jsem dal druhým“.⁸ Můžeme směle říci, že se stejnou neutuchající činností jako jeho vzor Antonín Cyril Stojan i mladý Josef Hlouch po svém kněžském svěcení naplňoval tento jeho odkaz.

Sociálního citění Josefa Hloucha v létech kněžské pastorace a působení na univerzitě

Na kněze byl Josef Hlouch vysvěcen 5. července 1926 arcibiskupem Prečanem. Jako novokněz byl poslán do Spálova a záhy poté v září do Kladek u Prostějova. Jako mladý kaplan, který měl na starosti zejména vyučování katolického náboženství, se tedy ve své pastorační činnosti soustředil zejména na mládež. A k té přistupoval vskutku s otevřeným srdcem. Věnoval jim téměř veškerý svůj volný čas. Následovala opět změna působiště a ještě v prosinci téhož roku byl poslán do Jesence. I zde se soustředil ve své pastorační činnosti zejména na mládež. Neváhal a i ze svých skromných příjmů nakupoval laskominy, kterými odměňoval děti, které při náboženství nejlépe uměly vyučovanou látku. Poté za Josefem Hlouchem přijela jeho rodná sestra Anežka, aby mu pomáhala při vedení domácnosti a která měla pochopení pro laskavé srdce svého bratra Josefa. A tak školní děti po vyučování náboženství „hodovaly“ na napečených koláčích a buchtách. To ovšem velmi nelibě nesl místní farář a tak zanedlouho se musel mladý Josef Hlouch opět stěhovat. Arcibiskup Prečan Josefa Hloucha přeložil v září roku 1927 do severního pohraničí arcidiecéze do Zátoru a Brantic a rok na to jako expositu v Olomouci – Hodolanech. I zde se mladý duchovní Josef Hlouch pustil s plnou vervou do náročné práce. Bylo zapotřebí opravit zdevastovaný kostel, postavit farní budovu, oživit spolkový život a zejména bojovat s neuvěřitelnou chudobou, která postihovala většinu obyvatel Hodolan. I zde pomohla Josefu Hlouchovi jeho rodná sestra Anežka, která pro nejubožejší v době panujícího hladu za hospodářské krize vyvařovala polévku. Sám Josef pak navštěvoval rodiny nezaměstnaných a hledal, jak by jim pomohl z jejich těžké životní situace. Později, již jako biskup, Josef Hlouch vzpomínal na stránkách Katolických novin,

⁷ Srov. Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, deník Josefa Hloucha, rukopis, nestránkováno, zápisy k létům 1914 – 1918.

⁸ Nejdůkladnější a nejpodrobnější dílo o Antonínu Cyrilu Sojanovi sepsal již v roce 1933 František Cinek. Zde nalezne čtenář veškeré potřebné informace i k sociálnímu dílu A. C. Stojana. Srov. CINEK, F.: *Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan : život a dílo : pokus o nárys duchovní fysiognomie*. Olomouc : Lidové knihkupectví, 1933, 1179 s.

jak na Vánoce v Hodolanech pomáhal dětem ze sociálně nejslabších rodin: „V letech největší bídy a nezaměstnanosti dělali jsme v mé farnosti zvláštní nadílku. Oznámil jsem farníkům v kostele, že ti, kdo mají jen jedno, nebo nemají žádné dítě, dostanou na vánoce hosta, a to bude nadílka nejpěknější. Na Štědrý den jsem jim naděloval, přiváděl jsem děti z chudobných rodin – A jak tam bylo veselo! Ty vánoce, jak mnozí říkali, byly nejkrásnější.“⁹

Ale také v této době začal postgraduální studium, které ukončil úspěšně v roce 1934, kdy se stal asistentem bohoslovecké fakulty v Olomouci a 15. listopadu téhož roku byl promován na doktora teologie. Brzy po své promoci se habilitoval v oboru pastorální teologie jako docent. A zde právě nalézáme úzkou spojitost mezi jeho působením v Hodolanech a vědeckou prací. Její výslednicí bylo dílo *Problémy odpadu od církve*,¹⁰ ve kterém se pokoušel analyzovat hlavní příčiny odchodu katolíků z řad církve. Na tuto vědeckou práci navázala monografie *Konverze a konvertité*.¹¹ Výše uvedené monografie dokumentují hlubokou lásku Josefa Hloucha k bloudícím a hledajícím. Jim v oblasti skutků duchovního milosrdenství patřilo milující srdce Josefa Hloucha. A že tento projev bliženecké lásky nezůstal bez odezvy, dokumentuje skutečnost, že v Hodolanech v době svého pastýřského působení přivedl zpět do církve a náručí Ježíše Krista 431 konvertitů. Při své pastýřské péči se nevyhýbal žádnému prostředí, ba dokonce neváhal zajít i do věznice za jedním ze zlodějů, kteří vyloupili chrám v Hodolanech.¹² Dlužno ještě podotknout, že v uvedeném období se také Josef Hlouch stal horlivým šířitelem myšlenky Katolické akce, který zdůrazňoval potřeby nového působení v duchu lásky: „z celého desatera kladme jako hlavní požadavek lásku k Bohu a bližnímu“¹³.

Během nacistické okupace naší vlasti Josef Hlouch působil především jako neo-hrožený kazatel a exercitátor, který do malomyslných srdcí vléval naději a plačící pro ztrátu svých nejbližších utěšoval. Po skončení běsnění války se vrátil zpět za katedru teologické fakulty a to již jako profesor. Z tohoto období se dochovalo z pera Josefa Hloucha několik článků, respektive duchovních zamyšlení, publikovaných v časopise *Rozsévač*. Z velkého množství vybírám dva, které nejpriléhavěji dokumentují hluboké sociální citění Josefa Hloucha, prýšticí z křesťanské bliženecké lásky. V prvním textu, publikovaném v roce 1946 pod názvem *Líto mi zástupu* se Josef Hlouch zamýšlí nejdříve nad skutečností milujícího srdce Pána Ježíše plného soucitu k potřebným: „Koho bylo Ježíši líto? Šel světem s otevřenýma očima. Kdejaká bída ho směla zastavit, nalezla soucit jeho srdce a pomoc jeho všemohoucnosti. Pro všechny má radu i pomoc. Zástup lačněl – Kristus ho nasytil. Líto mu byla Lazara a jeho příbuzných, i vzkřísil nebožtíka. Líto mu bylo vdovy, i vrátil jí syna. Líto mu bylo zástupu, jenž později sveden farizeji, zběsile volal: Ukřižuj! Líto mu bylo Jerusalema, jenž mohl

⁹ Srov. HLOUCH, J.: Je v nás Boží láska? In: *Katolické noviny*, roč. XXI, č. 28, s. 1.

¹⁰ Srov. HLOUCH, J.: *Problém odpadu od Církve : studie pastoračně analytická*, Olomouc : Matice Cyrilometodějská, 1937, 232 s.

¹¹ Srov. HLOUCH, J.: *Konverze a konvertité : Hledání a návraty*, Olomouc : Velehrad, 1940.

¹² Srov. WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016, s. 16.

¹³ Srov. příspěvek Josefa Hloucha v monografii HLOUCH, J. et al.: *Katolická akce v praxi : zpráva o II. kursu moravského kněžstva O katolické akci na sv. Hostýně 24. – 27. srpna 1936*, Olomouc: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, 1936, s. 76 – 83.

*býti slavným městem, a zatím vlastní vinou byl obrácen v trosky...*¹⁴ Poté se obrací na čtenáře, aby se zamyslel nad tím, čeho jemu osobně je mu líto a zdůrazňuje, že mnohdy to bylo jen pro malicherné věci „Čeho je nám líto? Mnohdy malichernosti ubily člověka; utrápil se pro nic. Čeho nám má býti líto? Čím větší srdce, tím více má zájmu o blaho celku – Církve, vlasti. Zájem o blaho celku patřil vždy k zdravému křesťanskému životu.“¹⁵ Své duchovní zamyšlení končí výzvou, že nám nesmí být lhostejné utrpení lidí, kteří nás obklopují. A důrazně čtenáře vybízí, aby jeho soucit nebyl planý, ale projevený účinnou pomocí: „Volá-li Ježíš: „Líto mi zástupu“, nemůže nám býti zástup – lid lhostejný. Je nám ho líto, trpí-li nouzi, zimu, hlad, jeli stížen neúrodou, nemocmi, nesváry. Takový soucit, ale ne planý, nýbrž účinnou pomocí projevený, učinil Kristus příkazem a podmínkou spásy.“¹⁶

Druhý text byl publikován též v časopise Rozsévač a přináší zamyšlení Josefa Hloucha v prvním lednovém čísle tohoto časopisu na téma čím nastávající rok 1947 naplníme, respektive co z něj jako křesťané uděláme a opět důrazně vybízí, aby čtenáři rok 1947 naplnili dobrými skutky: „Slyšet dvojí otázku: Co mí přinese nový rok? Tak se táže ten, kdo se všeho naděje i bojí od osudu. Křesťan se táže: Co udělám z nového roku? Vždyť to, co rok přinese, samo o sobě není dobré nebo zlé. Teprve člověk to dobrým nebo zlým učiní. Den, rok, život činí dobrým a velkým naše svobodná vůle a naše dobré skutky. Čas je prázdná nádoba. Bude obsahovat to, čím ji naplníme. Léta 1939 až 1945 byla naplněna vražděním. Mnohý člověk naplnil život ctností, láskou, obětí, jiný jej naplnil zlobou. Naše místo na věčnosti určí nám naše skutky. Tedy život je především povinnost, odpovědnost. Teprve až splníš povinnost, najdeš radost...“¹⁷

Sociálního citění Josefa Hloucha jako diecézního biskupa

V roce 1947, nad jehož naplněním skutky bliženecké lásky uvažoval na stránkách Rozsévače, byl papežem Piem XII jmenován českobudějovickým biskupem. I jako diecézní biskup se snažil Josef Hlouch naplnit své životní krédo a to přistupovat ke všem lidem se srdcem na dlani. Konec konců, velice krásně to vyjádřil i ve svém nástupním pastýřském listu, když konstantoval, že nejkrásnější srdce jsou ta, která se vyčerpala láskou.¹⁸ Proto se nevyhýbal žádnému prostředí a navštěvoval i továrny, školy, koncertní síně i fotbalové stadiony a neuvěřitelně brzy po svém příchodu do diecéze si dokázal získat srdce všech lidí, katolíků i nevěřících. A to i v řadách dělníků, tedy tam, kde tehdejší komunisté spatřovali základnu své moci. To ovšem nelibě nesli představitelé komunistické státní moci a biskupa nejdříve internovali v budově biskupské rezidence a následně jej z diecéze úplně odstranili. První měsíce internace mimo území českobudějovické diecéze prožil biskup Josef Hlouch v Kadani. Odtud byl v září 1952 převezen do Růžodolu u Liberce, kde se mimo jiné setkal i s arcibiskupem Beranem, drženým tu již déle než rok a půl. Po půlročním poby-

¹⁴ HLOUCH, J.: Líto je mi zástupu, *Rozsévač*, 1946, č. 29, s. 227.

¹⁵ HLOUCH, J.: Líto je mi zástupu, *Rozsévač*, 1946, č. 29, s. 227.

¹⁶ HLOUCH, J.: Líto je mi zástupu, *Rozsévač*, 1946, č. 29, s. 227.

¹⁷ HLOUCH, J.: Co uděláme z roku 1947, *Rozsévač*, 1947, č. 1, s. 3.

¹⁸ Srov. monografii WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016, ve které jsou publikovány pastýřské listy a vybrané homilie biskupa Josefa Hloucha.

tu v Růžodole následoval další převoz, tentokrát do Myštěvsi u Nového Bydžova. Tady byl biskup Hlouch internován od dubna 1953 až do přelomu let 1955 a 1956. Dalším místem Hlouchova nuceného pobytu mimo diecézi se nakrátko stala Braná na Šumpersku. Odtud byl převezen do Šebetova nedaleko Blanska, kde se jeho nedobrovolným bydlištěm stal ústav pro hluchoněmé, vedený Školskými sestrami de Notre Dame. Několik posledních roků, strávených mimo diecézi, prožil biskup Hlouch v Koclířově u Svitav, v charitním domově sester de Notre Dame. Z Koclířova se v květnu 1968 vrátil zpět do Českých Budějovic.¹⁹ Biskup Hlouch se po svém návratu ihned dal do díla obnovy diecéze a náboženského života v duchu koncilu. Tak například ihned zřídil diecézní organizaci Díla koncilové obnovy, v jejímž čele stanul on sám a za blízké spolupracovníky si vybral církvi věrné a hluboce oddané duchovní. Každému umožnil návštěvu ordinariátu a tím si zajistil bezprostřední styk s věřícími diecéze. Též byla ustanovena ze zástupců laiků pastorační rada diecéze, která se stala pomocným orgánem biskupa Hloucha při řešení závažných problémů života diecéze. Nemocné srdce biskupa Josefa Hloucha však nevydrželo rostoucí tlak státní moci a po zcela záměrně dlouhém a vyčerpávajícím jednání s představiteli tehdejší státní správy konaném za přítomnosti příslušníků státní bezpečnosti biskup umírá druhého dne ráno 10. června 1972.²⁰

Připomeňme na tomto místě další úryvek textu Josefa Hloucha, a to z roku 1969, který je adventní výzvou pro blížící se vánoční čas k aktivním skutkům bliženecké lásky. V tomto pozdravu diecézního biskupa kněžím a věřícím českobudějovické diecéze biskup Josef Hlouch vybízí k tomu, aby všechny farnosti se staly místem – či přímo pramenem bliženecké lásky. Výzva biskupa se nesla v duchu hesla radost všem, kde je jakákoliv tíseň. Musíme dobře tuto výzvu chápat v kontextu doby. Je podzim roku 1969, všude ve veřejném životě se rozlévá jakási šed' a chlad tzv. normalizace. Dle svědectví spolupracovnice pana biskupa Ludmily Muchové a její sestry Marty Rynešové, právě tato horoucí výzva biskupa Hloucha, měla přinést světlo křesťanské bliženecké lásky všude tam, kde se rozmáhala beznaděj či dokonce zoufalství. Sám biskup Hlouch, dle svědectví pamětníků, šel příkladem a rozesílal drobné dárky doprovázené malou kartičkou s přáním štěstí a pokoje od Boha mnohým farníkům, aby poznali, že nejsou opuštěni a sami. Tato aktivita Josefa Hloucha nám i krásně charakterizuje celou druhou etapu veřejného jeho působení na českobudějovickém biskupském stolci:

Již dlouho myslím na Vás a na vánoce, abyste se na ně co nejlépe připravili a prožili s Bohem v duši, se srdcem plným dobroty a lásky. K Vám přijde Boží láska, která chystá zde milosti a na věčnosti nevýslovné blaho. A táž Boží láska nás posílá ke všem bratřím a sestrám, nejvíc tam, kde je nejvíc potřeba pomoci, útěchy. Víte, že všude nejsou předpoklady pro šťastné vánoce. Ve velkých městech jsou jich tisíce. Proto hlásáme heslo: „Radost všem, kdo jsou v jakékoliv tísní“. Proto vás prosím, pomyslete a poohlédněte se po všech sousedech a známých i neznámých. Netažte se, jakého jsou vyznání nebo příslušenství, ale na to, čím byste jim mohli pomoci k větší radosti.

¹⁹ Srov. WEIS, M. Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupovi Hlouchovi. *Revue církevního práva = Church Law Review*. Praha : Společnost pro církevní právo, Roč. 19, č. 3 (2013), s. 33 – 44.

²⁰ Srov. WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. In: *Revue církevního práva*. 4/2019, s. 81 – 94.

Mnozí jsou opuštěni, jiní nemocni, jiní mají v lecčems nedostatek. Poslužte, potěšte, pomozte tiše a taktně, ať neví pravice, co činí levice. Udělejte jim radost, nemají-li ji doma. Dejte jim dáreček, nebo vezměte si takové dítě k Vám na Štědrý večer a na Boží hod. Vaše děti budou mít nejlepší společnost a Vy radost! Tuto radost vnášíme všude z vděčnosti, že jsme se dočkali vánoc. Víte, co známých a snad mnozí mladí – již jsou na hřbitově. A Vaše skutky lásky budou nejmocnější prosbou do nového roku, aby byl šťastný. Děkuji Vám předem jménem Ježíše Krista, který Vaše projevy lásky přijme, jako by jemu přímo byly prokázány.²¹

Závěrem

Závěrem lze konstatovat, že sociální citění Josefa Hloucha bylo velmi hluboké. Začínalo se formovat již jeho v útlém věku v důsledku vlivu zbožných rodičů a kněží, kteří jej obklopovali. Rostlo a i zároveň vydávalo své první plody již během pobytu na arcibiskupském gymnáziu v Kroměříži a posléze na teologické fakultě. Krásné a bohaté plody přinášelo během jeho kněžského působení a to zejména v období působení v Hodolanech v době hospodářské krize a velké nezaměstnanosti. A korunou žité blíženecké lásky bylo biskupské působení Josefa Hloucha, kde se takřikajíc každého dne rozdával pro druhé. Biskup Josef Hlouch zemřel v roce 1972, jako nekrvavý mučedník, na srdeční selhání v důsledku dlouhotrvajícího pohovoru s tehdejšími představiteli komunistické státní moci. Nejlépe se na zakončení životní pouti biskupa Josefa Hloucha, s ohledem na jeho hluboké sociální citění projevované v každodenním životě, hodí slova biskupa Františka Tomáška, která pronesl nad rakví zesnulého Služebníka Božího Josefa Hloucha, že po kapkách dával svou krev ve službě Bohu a bližním.²² Přímo symbolicky nám v kontextu této studie zazníávají slova biskupa Josefa Hloucha, která publikoval v tehdejších Katolických novinách a která jsou stále jeho aktuální výzvou i pro naše dny: „*Před svou smrtí řekl (Ježíš – pozn. aut.) až ucvacující slova: Jako mne Otec, miloval, i já jsem miloval vás. Zůstaňte v mé lásce. Toto jsem vám mluvil, aby moje radost byla ve vás, a vaše radost aby byla úplná. Zásluhy svého díla chce vnést v nás, a má starost, aby naší radosti nic nechybělo, a to ne na chvíli, ale navždy. Ovšem klade jedinou podmínku: Zůstaňte v lásce mé! To pak znamená závazek: žít z lásky a pro lásku. Dělat druhým bolest a chtít Bohu něco obětovat, nebo se radovat, není možno. Přes bolest druhého se nikdy nejde k radosti. Ubíjet radost je tolik, co ubíjet života. Působit radost – prodlužuje život. Jakou měrou měříme druhým, takovou nám bude naměřeno. Kdo vstal s Kristem, bude žít z lásky Boží a láskou blíženeckou bude splácet Bohu lásku.*“²³

SOURCES:

Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, složky:
Josef Hlouch osobní doklady,
Josef Hlouch korespondence,
Josef Hlouch svědectví pamětníků,

²¹ Srov. WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016, s. 92 – 93.

²² Srov. WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 273.

²³ Srov. HLOUCH, J.: Velikonoční zamyšlení. In: *Katolické noviny*, roč. XXIII, č. 15, s. 1.

SOCIÁLNÍ CÍTĚNÍ BOŽÍHO SLUŽEBNÍKA JOSEF HLOUCHA

Josef Hlouch literární dílo,

Josef Hlouch – audiovizuální dokumenty a záznamy (magnetofonové a filmové záznamy)

Josef Hlouch ve studiích a monografiích.

BIBLIOGRAPHY:

- BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolická církev v Československu 1945 – 1989*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-130-7402.
- CINEK, F.: *Arcibiskup Dr. Antonín Cyril Stojan : život a dílo : pokus o nárys duchovní fysiognomie*. Olomouc : Lidové knihkupectví, 1933, bez ISBN.
- GABRIELOVÁ, P., *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti*, In: Sborník Archivu bezpečnostních složek 10/2012, Praha. ISBN 978-80-260-3609-8.
- HLOUCH, J.: Co uděláme z roku 1947, *Rozséváč*, 1947, č. 1.
- HLOUCH, J.: Je v nás boží láska? In: *Katolické noviny*, roč. XXI, č. 28.
- HLOUCH, J.: *Problém odpadu od Církve : studie pastoračněanalytická*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1937 bez ISBN.
- HLOUCH, J.: *Konverse a konvertité : Hledání a návraty*, Olomouc: Velehrad, 1940. bez ISBN.
- HLOUCH, J. et al., *Katolická akce v praxi : zpráva o II. kursu moravského kněžstva. O katolické akci na sv. Hostýně 24.-27. srpna 1936*, Olomouc : Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, 1936. bez ISBN.
- HLOUCH, J.: Lito je mi zástupu, *Rozséváč*, 1946, č. 29.
- HLOUCH, J.: *Minutěnka*, České Budějovice: Biskupský ordinariát vlastním nákladem, 1969, bez ISBN.
- HLOUCH, J.: *Velikonoční zamyšlení*, Katolické noviny, roč. XXIII, č. 15.
- WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-791-5.
- WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica – Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019.
- WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. *Theologos. Theological revue*, č. 1/2019. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2019. ISSN 1335-5570.
- WEIS, M.: Boží Služebník biskup Josef Hlouch a jeho vztah ke sportu. *Theologos. Theological revue*, č. 2/2021. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2021. ISSN 1335-5570.
- WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. *Revue církevního práva = Church Law Review*. Praha : Společnost pro církevní právo, č. 4/2019. ISSN 1211-1635.
- WEIS, M.: Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupovi Hlouchovi. *Revue církevního práva = Church Law Review* Praha : Společnost pro církevní právo, roč. 19, č. 3. ISSN 1211-1635.

MATURKANIČ, P.: *Pastoral practice in the light of the 21st century*. Morrisville (North Carolina, USA) : Lulu Publishing Company, 2021, 236 s., ISBN 978-1-326-55825-3.

ANDREJ FILIN

Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Český pastorálny teológ a pedagóg doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD. prináša odbornej i laickej verejnosti ďalšiu zo svojich publikácií, tentokrát pod názvom *Pastoral practice in the light of the 21st century* (*Pastoračná prax vo svetle 21. storočia*). Ako už samotný hlavný názov diela napovedá, ide o publikáciu s vysoko aktuálnym obsahom. Autor okrem pedagogickej a publikačnej činnosti pôsobí aj predovšetkým ako kňaz, takže mnohé z tvrdení v diele sú podopreté aj konkrétnou pastoračnou skúsenosťou a praxou.

Celá monografia je rozdelená do piatich kapitol. Prvá kapitola s názvom *Pastoračný pohľad v polarite veľkosti človeka* je teoretickým uchopením človeka, ktorý vyšiel z Božích rúk, bol stvorený v kontexte Božej lásky a je jediný tvor na zemi, ktorého chcel mať Boh iba pre neho samého (por. *Gaudium et spes*, b. 24). Človek, stvorený na obraz a podobu Boha, je tak „schopný“ Boha, nadviazať kontakt s Ním a predovšetkým vstúpiť do vzťahu s Ním a v konečnom dôsledku mať podiel na Jeho živote. V každom človeku, i v nepokrstenom ateistovi, je tak priestor pre Boha a autor v prvej kapitole uvádza pastoračné prístupy, ako sa človeku priblížiť a nechať zaznieť otázku o tomto Tajomstve – je to cesta predevanjelizácie, evanjelizácie a autenticity.

Nasledujúce štyri kapitoly sa už nesú viac v praktickom duchu, kde sa autor zamýšľa nad teoretickými východiskami a následnými aplikačnými postupmi v pastoračnej praxi jednotlivých skupín Božieho ľudu. Druhú kapitolu venuje pohľadu na pastoračnú prácu rodín. V úvode kapitoly konštatuje fakt, že väčšina ľudí kresťanských (katolíckych) spoločenstiev žije predovšetkým v manželsko-rodinných vzťahoch. Manželstvo a rodina vidí svoj prototyp predovšetkým v trojjedinej Božej láske, avšak podľa autora sa v náhlade na rodinu častokrát opomína poklad nazaretskej rodiny. V kapitole sa autor zmieňuje aj o veľkej skupine ľudí, ktorí nespádajú do kategórie „ideálnych rodín“, ktorí ale takisto majú byť predmetom pastoračného záujmu zo strany Cirkvi, pretože predstavujú nemalú, ale pritom pravdivú vzorku našej (českej) spoločnosti.

Veľmi zaujímavá z hľadiska obsahu sa javí tretia kapitola monografie pod názvom *Pastoračia kňazov a zasvätených osôb*, pretože autor sa tu dotýka problému, ktorý v bežnej praxi pomerne absentuje. Kňazi a zasvätení sú častokrát vnímaní ako subjekty (vykonávatelia) pastoračnej činnosti, nie jej adresáti. Autor však okrem

konštatovania všeobecne známeho faktu o kríze duchovných povolání, ktorá je prítomná v západnej spoločnosti, ponúka aj viaceré cenné impulzy týkajúce sa pastoračnej starostlivosti o túto kategóriu osôb. Okrem seriózneho duchovného života, založeného na modlitbe, sviatostnom živote, meditácii Božieho Slova autor kladie v tejto dobe individualizmu dôraz na rozmer bratského (či sesterského) spoločenstva, tak vlastnému práve kňazom a zasväteným, ako aj na potrebu zdravých kontaktov a priateľstiev s laikmi. V neposlednom rade pozýva v pastorácii kňazov a zasvätených k prehĺbeniu aj k eschatologickej dimenzii takéhoto zasvätenia, utvárajúc a posilňujúc tak identitu človeka úplne zasväteného sa Kristovi.

Sledujúc partikulárny záujem Boha vo Svätom písme o ľudí na okraji spoločnosti, na ktorých sa snaží pozornosť Cirkvi upriamovať zvlášť aj súčasný nástupca sv. Petra, autor štvrtú kapitolu monografie venuje práve pastorácii sociálne vylúčených osôb a exklúzií ohrozených ľudí. Autor za sociálne vylúčené a ohrozené osoby nevníma len typické kategórie osôb, ako sú ľudia bez domova, ľudia s telesným či mentálnym znevýhodnením, príslušníci menšín či migranti, ale v kontexte súčasnej doby sa nimi častokrát stávajú aj deti a dospievajúca mládež, ktorým sa častokrát nedostáva adekvátnej pozornosti a výchovy zo strany rodičov a „edukačnú“ či „iniciačnú“ úlohu tak častokrát preberá ulica, rovesníci či v poslednej dobe svet sociálnych sietí a internetu. Ako príklad pastoračnej starostlivosti o túto kategóriu ľudí je uvedené Ježišovo podobenstvo o Dobrom pastierovi, ktorý opúšťa 99 oviec a vydáva sa hľadať jednu stratenú, aby ju našiel, vzal na plecá a postaral sa o ňu. Podľa autora tento bezkonkurenčný príklad má byť v pastoračnom teréne doslova nastavenou „normou“ – vyjsť hľadať, nachádzať, zahrnúť láskyplnou starostlivosťou.

Posledná kapitola monografie je venovaná pastorácii seniorov, chorých a zomierajúcich. Tí v českom kontexte tvoria najväčšiu skupinu týkajúcu sa pastoračnej činnosti. Autor poznamenáva, že v prípade starých, chorých či zomierajúcich najväčší problém, ktorí vnímajú, je osamotenosť. Pastorácia smerom k týmto ľuďom by v duchu Ježišových slov: „Bol som chorý a navštívili ste ma“, mala smerovať práve k tzv. „pastoračnej blízkosti“, ale aj k pomáhaniu nájdania zmyslu v práve prežívanom utrpení, či objaveniu šťastného konca, resp. nového začiatku, ktorý začína okamihom zomierania. V tomto smere ide o ohlasovanie eschatologickej nádeje, ktorú Cirkve vo svojom poklade nesie už vyše dve tisícročia.

V závere možno konštatovať, že hoci na poli pastorálnej teológie bolo v poslednom období napísaných niekoľko kvalitných publikácií, do tohto radu sa môže zaradiť aj nová monografická štúdia Patrika Maturkaniča. Autor si dal v úvode za cieľ nielen zmapovať (pre)evanjelizačný priestor typicky českého pastoračného prostredia, ale snažil sa nájsť aj eventualitu riešenia problémov, ktoré v sebe tento priestor obsahuje. Publikácia okrem množstva teoretických východísk obsahuje aj bohatú paletu pastoračných aplikácií, podoprených aj autorovými pastoračnými skúsenosťami, preto ju možno čitateľovi, majúcejmu záujem o prehĺbenie si poznatkov či rozšírenia obzorov v tejto problematike, vrelo odporúčať.

MARIAŃSKI, J.: *Scenariusze przemian religijności i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Studium diagnostyczno-prognostyczne (Scenáře premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti. Diagnosticko-prognostická štúdia)*. Lublin : Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, 2021, 200 s., ISBN 978-83-934625-4-4.

ONDREJ ŠTEFAŇAK

Univerzita Konštatntína Filozofa
Filozofická fakulta

Sociológovia náboženstva skúmajú a analyzujú rôzne otázky spojené s náboženstvom, religiozitou alebo spiritualitou. Hoci v súčasnej dobe sa ich pozornosť čoraz častejšie obracia na nové náboženské hnutia a prúdy, nové formy religiozity a spirituality s privátnym, eklektickým alebo fundamentalistickým charakterom, nechýbajú ani štúdie o premenách tradičnej, inštitucionálnej, resp. konvenčnej religiozity. Na základe socionáboženských výskumov a analýz následne formulujú socionáboženské koncepcie, teórie, paradigmy, modely alebo scenáre premien. Načrtnutej problematike sa venuje jedna z najnovších kníh známeho poľského sociológa Janusza Mariaňského pod názvom *Scenáře premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti – diagnosticko-prognostická štúdia*. Autor tejto „sumarizujúcej“ socionáboženskej monografie sa venuje najmä sociológii náboženstva a morálky – z jeho autorskej dielne doposiaľ vyšlo okolo 70 obširných monografií a viac ako 1500 vedeckých štúdií.

Lublinský profesor na základe mnohých celopoľských i regionálnych sociologických výskumov formuluje konkrétne konklúzie, ktoré umožňujú opísať súčasnú situáciu, charakteristickú značnou rôznorodosťou a dynamikou premien, a zachytiť aj isté rozvojové trendy. Cieľom je opis (diagnóza) a pokus o predpoveď (prognózu) premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti. Typickou charakteristikou opisovaného diela je komplementárnosť, homogénnosť a logické usporiadanie jednotlivých kapitol, ktoré predstavujú možné, resp. pravdepodobné scenáre socionáboženských premien v Poľsku, ktoré je tradične považované za baštu katolicizmu v zmysle známeho výroku: „*Co Polak, to Katolik*“ = „*Čo Poliak, to Katolík*“. Prijaté teoretické konklúzie sa zakladajú na relevantnej sociologickej literatúre (zoznam použitej literatúry zaberá takmer 20 strán – citovaných je 233 diel). Autor využíva bohatý empirický materiál profesionálnym spôsobom, vykresľuje dynamiku pre-

mien v náboženskej sfére a na ich základe formuluje aj isté prognózy, dotýkajúce sa bližšej alebo vzdialenejšej budúcnosti.

Čitateľ recenzovanej monografie môže nájsť odpovede na početné otázky, ktoré sa spájajú s miestom náboženstva, religiozity alebo spirituality v blízkej minulosti a súčasnosti. Prostredníctvom predmetných informácií môže zároveň anticipovať náboženskú kondíciu poľskej spoločnosti v blízkej budúcnosti, nakoľko súčasné rozvojové trendy majú svoj smer, ako aj kratšie alebo dlhšie trvanie. Systematická socionáboženská reflexia, prezentovaná prostredníctvom Janusza Mariańskiego, je silne zakorenená v bohatom empirickom materiáli – pochádzajúcom z viacerých celopoľských a mnohých regionálnych sociologických výskumov religiozity Poliakov, resp. poľskej mládeže, ktorá vplyva a postupne bude čoraz viac vplyvať na tvárnosť poľskej religiozity a Katolíckej cirkvi. Interpretácie, vysvetlenia alebo konklúzie sú podopreté najnovšími sociologickými teóriami, čo v spojení s bohatými poznatkami Autora garantuje, že Čitateľ dostáva do rúk produkt najvyššej kvality.

Opisovaná monografia je po obširnom úvode (12 strán) logicky rozdelená do štyroch kapitol – v prvej Autor predstavuje pesimistický variant (scenár radikálnej sekularizácie), v druhej optimistický variant (nezmenené miesto religiozity a Katolíckej cirkvi v meniacom sa svete), v tretej realistický variant (hypotéza o transformácii religiozity, spirituality alebo cirkevnosti) a vo štvrtej situáciu Katolíckej cirkvi v podmienkach náboženských premien v Poľsku. V závere sú následne sformulované isté postuláty a prognózy vzťahujúce sa na náboženskú kondíciu poľskej spoločnosti v blízkej budúcnosti. Hoci nikdy nemôžeme s istotou vedieť, čo prinesie budúcnosť (najmä vzdialená), predsa isté tendencie premien na náboženskej scéne sú reálne – možno ich empiricky skúmať a analyzovať v rámci konkrétnych teoretických paradigiem alebo modelov premien.

V úvode Autor pripomína, že v socionáboženských kruhoch je schéma interpretácie premien religiozity „modernizácia – sekularizácia“ čoraz menej presvedčivá. Vo svetle sociologických výskumov nemožno vylúčiť ani možnosť, že náboženstvo sa v bližšej alebo vzdialenejšej budúcnosti nanovo zregeneruje, prípadne nájde nové výrazové prostriedky. V načrtnutom kontexte je potrebné reflektovať a opísať – zo zorného uhla Katolíckej cirkvi – tri možné varianty premien: pesimistický, optimistický a realistický. Pesimistický variant premien religiozity a Katolíckej cirkvi predpokladá, že v blízkej budúcnosti je potrebné rátať s postupujúcou sekularizáciou v poľskej spoločnosti (regres, radikálna sekularizácia). Optimistický variant premien religiozity a Katolíckej cirkvi predpokladá, že v blízkej budúcnosti budeme mať do činenia s revitalizáciou náboženstva a religiozity v poľskej spoločnosti (náboženské oživenie, „jar“ kresťanstva). Napokon realistický variant premien religiozity a Katolíckej cirkvi predpokladá, že v blízkej budúcnosti budeme mať do činenia tak so sekularizačnými, ako aj desekularizačnými procesmi v poľskej spoločnosti (stabilizácia, zachovanie *status quo*). Vo svetle predpokladov Poliakov, ako aj empirických dát zo socionáboženských výskumov sa podľa Autora ako najviac pravdepodobný javí tretí variant (realistický), následne prvý (pesimistický) a nakoniec druhý (optimistický).

Sociológ náboženstva nepredpovedá budúcnosť, nie je ani prorokom, ani futurológom. Na základe zhromaždených empirických údajov len reflektuje možné, resp. pravdepodobné smery premien náboženských pomerov v spoločnosti. Je to reflexia o možnostiach toho, čo prichádza, čo nebude ani koncom náboženstva, ani rozlúčkou s kresťanstvom. V danej situácii sa netreba sťažovať na drámu sekularizácie, ale snažiť sa o účinnú evanjelizáciu vo farskom, mimofarskom i virtuálnom priestore. Pokiaľ ide o náboženskú kondíciu budúcej spoločnosti, najviac závisí od samotných ľudí a ich činov. V konečnom dôsledku sú to ľudia, ktorí dávajú prebiehajúcim premenám zmysel, snažia sa ich porozumieť a modifikovať. Sociológ, ako „historik krátkej perspektívy“, analyzuje bližšiu alebo vzdialenejšiu minulosť, čím poukazuje na isté rozvojové trendy. V situácii rýchlych sociokultúrnych premien musí svoje závery neustále korigovať a prispôbovať tempu a povahe týchto premien – aby vysvetlil ich mechanizmus, smer, zložitosť a dynamiku.

V závere recenzovanej monografie – po podrobnej analýze vyššie spomenutých scenárov premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti – Autor podčiarkuje, že Poliaci zatiaľ nie sú výrazne vzdialení od tradičných vzorov a modelov náboženského života. Z druhej strany, celopoľské i regionálne empirické výskumy poukazujú na zrýchlenie premien v náboženskej kondícii ľudí zo severnej strany Tatier (najmä po roku 2005, čo môže čiastočne súvisieť aj s úmrtím poľského pápeža Jána Pavla II.). Vo svetle doterajších sociologických výskumov sa v budúcnosti ako najviac pravdepodobný javí postupný nárast selektívnych a indiferentných postojov v poľskej spoločnosti („*Verím v Boha, ale nie v cirkev*“, „*Nie som špeciálne veriaci, ale ...*“, „*Nie som veriaci, ale hľadám spirituálne hodnoty*“ a podobne). Budúcnosť však nemôže byť predstavovaná lineárnym spôsobom, ako jednoduché pokračovanie súčasnosti, a preto sú samozrejme možné aj odlišné scenáre premien. O tom i mnohom inom je kniha pod názvom *Scenáre premien religiozity a Katolíckej cirkvi v poľskej spoločnosti – diagnosticko-prognostická štúdia* z autorskej dielne Janusza Mariańskiego, ktorú touto recenziou dávam do pozornosti slovenskej verejnosti, a zároveň vrele odporúčam.

ŽEŇUCH, V.: *Dejiny farnosti Koromľa*. Užhorod : RIK-U, 2021, 288 s., ISBN 978-617-8046-05-7.

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

V dnešnej dobe je zreteľný záujem o históriu vlastného národa, kraja, farnosti, či obce. V období mnohých zmien, ktorými je začiatok nového milénia sprevádzaný, ľudia cítia viac ako kedykoľvek predtým, potrebu identifikovať sa s regiónom, obcou, cirkvou alebo spoločenstvom, v ktorom žijú. Je to proces identifikácie, ktorý poznáme vo vyjadrení hľadanie vlastných koreňov, je to snaha o poznanie histórie vlastného spoločenstva.

Autor publikácie PhDr. Vavrínek Žeňuch podáva opis dejín farnosti Koromľa v základných na seba logicky nadväzujúcich častiach. Nájde sa v nich najdôležitejšie dátumy z jej histórie, zvyky, piesne... Sú v nej podané fakty a jej autor dokumentuje rozvoj farnosti Koromľa od najstarších dôb až po súčasnosť. Minulosť farnosti je svedectvom o dejinných prílivoch a odlivoch, o striedaní časov a ľudí... Na osudoch Koromle vidieť sociálne, náboženské i národnostné zápasy v tejto krajinnej oblasti Slovenska.

V úvodnej časti publikácie máme možnosť sledovať históriu farnosti od najstarších známych čias týkajúcich sa vzniku samotnej dediny, ako aj farnosti Koromľa. Tie sú podané v kontexte pohľadu na celkový vývin osídlenia farnosti v stredoveku, cez vývoj cirkevnej správy, ďalej je predstavená osoba presbytera, miestneho chrámu zasvätenom svätému Michalov archanjelovi, ako aj osobitosti duchovného života. Na spracovaní tejto úvodnej časti publikácie, ako aj nasledujúcich častí, je vidno, ako je ťažké a zložité skĺbiť vedeckosť a objektivitu na jednej strane, s nepísanou požiadavkou podania histórie miestnej farnosti v popularizačnom duchu, prítiažlivom aj bežnému čitateľovi, ktorý chce viac poznať dejiny svojej farnosti a obce, na strane druhej. To čo je v nich prezentované – to je historická realita, udalosti, ktoré sa odohrali, ľudia, ktorí ich tvorili. V niektorých ich častiach autor pri snahe viesť čitateľa hlbšie do danej problematiky až veľmi popisným štýlom opisuje dejinné konkrétosti, ako napríklad konštituovanie a vytvorenie cirkevnej administratívy pre veriacich gréckeho obradu pred úniou a po jej uzatvorení cez monastier v Mukačeve alebo pri vysvetlení šírenia a vytvorenia nových cirkevných denominácií v rámci reformácie, následne rekatolizácie, ďalej jednotlivých dobových povstaní, vojen a podobne, ktoré síce umožňujú hlbší historický ponor, ale javia sa potom skôr ako striktné historické dielo, pričom publikácia takéhoto charakteru má zároveň spĺňať aj popularizačný a vo vyjadrení jednoduchší štýl oslovujúci bežného čitateľa.

Autorovi publikácie venovanej farnosti Koromľa v tomto kontexte odporúčame používanie terajšej terminológie pri pomenúvaní či už administratívnych celkov ako eparchia alebo cirkevných úradov v zmysle Kódexu kánonov východných cirkvi, aj keď v dobovom vyjadrení v latinskom jazyku je ich pomenovanie iné. Podobne je to aj v štylizácii slov ohľadne ikon, keď vo východnom byzantskom obrade nehovoríme o maľovaní ikon, ale o ich písaní. Nezrozumiteľnou sa javí informácia v časti venovanej farnosti v období rokov 1945 – 1989, keď autor píše, že: „ Po smrti posledného svätiakeho biskupa Vasiľa Hopka bol vysvätený iný gréckokatolícky biskup.“ Nevie-
me, na akého biskupa autor myslel.

Rozsiahlu časť publikácie tvoria dejiny farnosti vykreslené cez jednotlivé obdobia od „novôt novoveku“ ako ich autor nazýva, ktoré sú logicky konštituované na základe dejinných udalostí, či už vo všeobecnom alebo cirkevnom charakte-
re. Čitateľ môže v nich obsiahnuť množstvo zaujímavých a osobitých informácií, ktoré pomáhajú utvárať celkový pohľad na život vo farnosti v časoch Mukačevskej eparchie počnúc od 18. storočia, cez pohnuté udalosti v 20. storočí až po súčasnosť. Bohatosť pramenných zdrojov, týkajúcich sa archívnych prameňov, použitej literatúry domácej a zahraničnej proveniencie, dobovej tlače, internetových zdrojov, ktoré použil autor publikácie je zárukou čo najobjektívnejšieho predstavenia dejín danej farnosti v spomínaných obdobiach tvoriacich jej históriu. Dozvedáme sa cez ne o obradovosti veriacich v samotnej farnosti Koromľa a jej filiálnych obcí Koliba-
bovce, Porúbka a Husák v kontexte celkového vývinu religiozity danej oblasti. Obraz cirkevného života dotvárajú charakteristiky jednotlivých kňazov, ktorí tu pôsobili, ako aj ich úsilia v starostlivosti o sakrálne objekty, ako chrámy, farské budovy, kríže a školy, ako miesta nielen náboženskej, ale aj v širšom rozmere celkovej intelektuál-
nej formácie miestnych veriacich. Podrobne je vykreslený život a dianie vo farnosti Koromľa v nedávnej minulosti a súčasnosti na základe svedectiev kňazov a veria-
cich, ktoré získal autor publikácie, čo možno len oceniť, nakoľko poznanie farnosti obohacujú, rozširujú a prehlbujú zdravé sebedomie veriacich tejto farnosti na svo-
ju cirkev a prispievajú aj k novým inšpiráciám.

Zaujímavou časťou publikácie o Koromli je časť venovaná ľudovým zvykom a tradíciám, ktoré sú spojené s duchovným prežívaním viery. Totiž kresťanstvo a jeho stelesnenie v organickej skutočnosti cirkvi v priebehu stáročí pôsobilo na svet, uprostred ktorého stálo a pôsobilo na spoločnosť, na mravnosť, kultúru, lebo cirkev viedla veriacich síce v prvom rade k večnej spáse, ale prispievala aj k povzneseniu a zušľachteniu ich pozemského života, čo je zreteľné aj v miestnej cirkvi v gréckokato-
lickej farnosti Koromľa.

Tak ako človek, aj farnosť má svoj život a svoju neopakovateľnú identitu. Pub-
likácia o farnosti Koromľa je toho jasným dôkazom. História sa nedá vrátiť, ani zme-
niť, výskumy ju stále obohacujú a poznanie o nej neustále rozširujú. Vyjadrujem
presvedčenie, že publikácia z pera autora PhDr. Vavrinca Žeňucha bude darom pre
miestnu cirkev v Koromli a prispeje veriacim k poznaniu dejín svojej farnosti, svojej
viery, obradu, vernosti chrámu, ale aj dejín miestnej Gréckokatolíckej cirkvi na Slo-
vensku.

**ČERNÝ, D. (ed): Zamošská synoda. Bratislava – Roma :
Slovenský historický ústav v Ríme, 2021, 239 s.,
ISBN 978-80-973315-4-2.**

PETER ŠTURÁK
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Jedným zo základných poslaní inštitúcie akým je aj Slovenský historický ústav v Ríme ako to uvádza aj vo svojom úvodnom slove zostavovateľ zborníka Daniel Černý pod názvom *Zamošská synoda* je sprístupňovanie slovenskej historickej obci i verejnosti poklady poznania dejín, ktoré sú späté s územím Slovenska. Okrúhle výročia dejinných udalostí sú vynikajúcou príležitosťou na hlbší ponor do histórie a 300 výročie Zamošskej synody otvára k tomu spomínaný priestor. Závery tejto synody sa dotýkali aj územia dnešného Slovenska a to zjednotených veriacich gréckeho obradu patriaciach do rozsiahlej Mukačevskej eparchie. Štúdie jednotlivých autorov v tematických zameraniach v predmetnom zborníku sú venované rôznym pohľadom na túto synodu a prispievajú k jej plnšiemu poznaniu.

Prvá štúdia z pera arcibiskupa prof. Cyrila Vasiľa SJ, známeho odborníka na kánonické právo, pojednáva Zamošskou synodou z historického a právneho pohľadu. Autor v prvej časti predstavuje synodalitu, ktorá je charakteristickým prvkom východných obzvlášť Patriarchálnych cirkvi. Z roviny všeobecnej s vymedzením základných pojmov ako patriarcha, biskup, zhromaždenie a podobne prechádza k vykresleniu zložitej situácie v akej sa nachádzala v predmetnom období Gréckokatolícka cirkev v Poľsku. Následne opisuje dôvody jej zvolania, hlavných protagonistov a svoju pozornosť zameriava na predstavenie jej priebehu v jednotlivých sesiách a taktiež na nich prijaté uzávery. Autor v závere konštatuje, že: „*Postavenie Zamošskej synody v kontexte súčasných právnych kategórií a foriem synodality východných cirkvi je špecifické a nezaraditeľné podľa súčasných kritérií, ale jej ustanovenia sa stali základom ako zdroj partikulárneho práva zvlášť pre Ukrajinskú gréckokatolícku cirkev a určitým spôsobom aj keď iným spôsobom aj eprachiu v Mukačeve a pre všetky jej dcérske cirkvi z nej pochádzajúce a tak aj pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku.*“

Autorom druhej štúdie je absolvent Pápežskej Gregorovej univerzity v Ríme Martin Mráz. Nakoľko sa ustanovenia synody v Zamošči dotýkali ako je to vyjadrené v predchádzajúcej štúdií aj Mukačevskej eparchie, v logickom postupe nasleduje vykreslenie ako je uvedené v jej názve *Postavenie Mukačevskej eparchie v rámci uhorskej cirkvi*. Svoju pozornosť zameriava na priblíženie cirkevno – právneho predstavenia veriacich gréckeho obradu pre Užhorodskou úniou a po nej uzavretí. Zložitost miestnych pomerov sa prejavovala na menovaní mukačevských biskupov a na ich

postupnej podriadenosti jágerským latinským biskupom. Biskupi z Jágru pochádzali z aristokratických rodín, svoje postavenie tak často využívali na osobné aspirácie, alebo aj na mocensko – politické záujmy rodiny. Rímskokatolícka cirkevná hierarchia navyše považovala úniu z roku 1646 iba za jednu z etáp úplného pokatolíčenia, resp. polatinčenia pravoslávnych veriacich. Pôvodne bez ich povolenia napríklad biskupi z Mukačeva nesmeli zvolávať synody, vysväcovať nových kňazov, ani ich ustanovovať, či premiestňovať, zriaďovať nové farnosti, vysväcovať nové chrámy, gréckokatolíci nesmeli uzatvárať zmiešané gréckokatolícko – rímskokatolícke manželstvá, nariadenia o štolárnych poplatkoch boli v prospech rímskokatolíckych kňazov a podobne. Mukačevský biskup a celé gréckokatolícke duchovenstvo veľmi pociťovalo túto závislosť, ktorá bola najväčšou prekážkou zjednotenia cirkvi a vodou na mlyn pravoslávnej propagandy proti únii. Postupne dochádzalo k rôznym nezhodám medzi obidvoma stranami. Celé 18. storočie, zvlášť jeho druhá polovica, je obdobím snáh mukačevských biskupov, ktorí dosiahli osamostatnenie eparchie, ktoré vyvrcholilo je kánonickým erigovaním v roku 1771. Kladom tejto štúdie je skutočne precízne vyjadrenie všetkých dobových zložitých udalostí, ale pri jej spracovaní autor trochu odbieha od chronologickej línie, keď pri podaní kánonického zriadenia eparchie v v posledných decéniách spomínaného 18. storočia, sa potom vracia do opisu udalosti z predchádzajúceho storočia. Vhodnými v danej štúdií sú aj krátke životopisné medailóny mukačevských biskupov, či už Michala Manuela Oľšavského alebo Andreja Bačinského, absentuje však predstavenie biskupa Jána Bradáča za ktorého biskupskej služby bola Mukačevská eparchia erigovaná. Autor štúdie pri spracovaní neľahkej témy vychádzal zo solídnej pramennej literatúry, mohol sa viac opierať o dielo Joanika Baziloviča *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriathovitsolim ducis de Munkacs...*, ktoré bolo prvým v tomto smere pojednávajúcim dejinami miestnej cirkvi v predmetnom období.

Tretia štúdia v autorstve dr. Andrasa Dobosa, rektora gréckokatolíckeho seminára v Nyíregyházyi je venovaná Zamošskej synode v kontexte jej vzťahu k Mukačevskej eparchii. Pohľad, ktorý na aplikáciu ustanovení tejto synody a jej záväznosti na eparchiu v Mukačeve prináša autor štúdie je nový a polemizujúci s doterajšími tvrdeniami opierajúcich sa o tézu známeho autora A. Barana. Jeho konštatovania vychádzali z poznania historických momentov, kde Zamošská synoda sa javí ako odpoveď na spôsob aplikácie tridentských reforiem v sláveniach v byzantskom obra-de. Na ich základe sa dopracoval k téze, že Apoštolský stolec nemal žiadne pochybnosti o záväznosti ustanovení tejto synody pre Mukačevskú eparchiu. Vzhľadom aj na bulu pápeža Pia VII vydanéj v roku 1807, v ktorej prehlasuje ako píše autor: „...aby štatúty Zamošskej synody boli aj naďalej zachovávané „celým ruténskym národom.“ Autor štúdie akceptuje jednotlivé dejinné momenty vzťahujúce sa na uplatnenie záverov tejto synody, či už jágerské konzistórium v roku 1726 alebo stretnutie v o Veľkom Sevlúši, kde však poukazuje, že v prvom prípade boli prítomní len generálni vikári a štatúty boli prijaté len *pro experimento* a v druhom prípade v Sevlúši boli ustanovenia synody prijaté síce jednohlasne duchovenstvom, ale možno povedať, že len v kontexte Ugočskej župy. Podobne téze historika Barana odporuje aj tá skutočnosť, že mukačevskí biskupi nedodržiavali v úplnosť synodálne ustanovenia týkajú-

ce slávenia sviatkov, kde biskupi z Mukačeva pri reforme počtu sviatkov za cisárovnej Márie Terézie nežiadali o ich zaradenie do liturgického kalendára. Následne sú uvedené v štúdiu ďalšie tvrdenia autora, ktoré poukazujú na tú skutočnosť, že ustanovenia Zamošskej synody nepovažovala Svätá Stolica pre Mukačevo za záväzné. Zároveň však pridáva konštatáciu, že ustanovenia predmetnej synody našli v mnohých aspektoch v Mukačevskej eparchii svoje uplatnenie, avšak nemožno z nich na základe tvrdenia autora dedukovať, že boli nimi biskupi viazaní.

Ďalšou zaujímavou štúdiou pod názvom *Latinizácia v ruténskej metropolii Pittsburg v Spojených štátoch* je z pera prof. Davida Petrasa, dlhoročného profesora liturgiky v gréckokatolíckom seminári v Pittsburgu. Autor nás „premiestňuje“ do prostredia, kde rímskokatolícka cirkev bola v americkom katolíckom prostredí dominantná kde boli všeobecne zjavné vplyvy na adaptáciu na západnú kultúru, čo sa prejavilo aj v „upravovanej“ obradovosti v samotnej tamojšej gréckokatolíckej cirkvi ako takej. Autor sa vo svojej štúdiu venuje prioritne liturgickej latinizácii a otázkam kňazského celibátu. Samotnú tému otvára vysvetlením samotného pojmu latinizácia podľa známeho autora Petra Galadzu. Pripomína, že samotná latinizácia sa neobjavila najprv v Spojených štátoch, ale tamojšia cirkev ju zdedila v tom rozmere, že bola importovaná z Európy. Ďalej v historickom priereze podáva jednotlivé momenty tohto trendu v ruténskej cirkvi cez jednotlivé stáročia od Bretskej únie. Prehľadným spôsobom podáva tú skutočnosť ako sa postupne Gréckokatolícka cirkev v Spojených štátoch vysporiadala s danými latinizačnými i prvkami a v súčasnosti v liturgii tieto prvky boli odstránené a bol uskutočnená zmena v zmysle návratu k tradíciám ako je to uvedené v *Orientalium Ecclesiarum* vo výraze, že: „*Dôraz na „liturgickú reformu“ kladený nie ako na ľudskú kreativitu, ktorá sa „prispôsobuje“ vonkajšiu tradície, ale na „návrat“ ku tradícii.*“ Autor štúdie približuje aj osobitý problém Gréckokatolíckej cirkvi v Spojených štátoch viažuci sa na celibát kňazov, kde v historickom priereze podáva túto skutočnosť zapríčinenú mnohými vplyvmi až do jej terajšieho riešenia, ktoré ruší doterajší zákaz svätenia ženatých mužov v Západnom svete.

Téme latinizácie v kontexte vzťahu štátu a cirkvi a jeho vplyvu na gréckokatolícku reformy v prostredí Gréckokatolíckej cirkvi v Chorvátsku sa venuje rektor gréckokatolíckeho seminára v Záhrebe Dr. Robert Rapljenovič. Vo svojom príspevku podáva najprv historický náčrt Marčanskej únie z roku 1611, kde poukazuje podľa historických prameňov na impulzy jej uzavretia ako aj na jej samotnú špecifickosť. V ďalších častiach vykresľuje ako sa vzťah štátu a jeho vplyv výrazným spôsobom premietal v rovine cirkevných reforiem. Najprv predstavuje situáciu v samotnej chorvátskej gréckokatolíckej cirkvi po uzavretí spomínanej únie v Marči a následne ako sa vplyv štátu prejavoval v tejto oblasti v Rakúsko – uhorskej monarchii v čase za cisárovnej Márie Terézie a jej syna cisára Jozefa II. v čase jozefinizmu a taktiež aj v období post – jozefinizmu na príklade biskupov Júliusa Drohobeckého a Andreja Šeptyckého, ktorí boli iniciátormi reformy a nadšencami za byzantskú tradíciu. V tejto časti by boli vhodné k plnšiemu predstaveniu týchto osobností aj ich životopisné medalióny.

Ďalším v rade štúdií je zaujímavý príspevok Dr. Jozefa Ivana, ktorý absolvoval štúdiá v zameraní na cirkevné právo Ríme venujúci sa predpisom synody v Zamošči ohľadom manželstva, ktoré ostali v platnosti ako je to uvedené v jeho názve. V úvode po krátkom vymenovaní jednotlivých synod s poukázaním na princíp synodality, konštatuje, že Zamošská synoda bola provincionálnou, ale patrí k tým synodám, ktoré ovplyvnili v dosť výraznej miere život východných katolíckych cirkvi. Predmetná synoda sa venovala mnohým oblastiam cirkevného života sviatosti a disciplínu nevynímajúc. Autor príspevku ako cirkevný právnik sa venuje materii týkajúcej sa sviatosti manželstva a uvádza, že: „*Ruténska cirkev práve na Zamošskej synode prijala do svojej pastoračnej praxe ustanovenia uvedeného dekrét. Načim povedať, že synoda vo veľkej miere prispôsobila vlastnú sviatostnú disciplínu a vysluhovanie latinskému obradu a zvykom rímskej cirkvi...*“ Ďalej pokračuje: „*Až vplyvom Druhého Vatikánskeho koncilu, ktorý pozval východné katolícke cirkvi k návratu k tradíciám otcov, sa tieto cirkvi dali na cestu obnovy liturgického a disciplinárneho dedičstva.*“ Je zaujímavé, že aj keď ustanovenia synody boli formulované v priestore stredovýchodnej Európy, našli svoje uplatnenie v celkovej legislatíve kánonov Kódexu východných cirkvi v roku 1990, čo jednoznačne prezentuje ich časový rozmer a dosah. V súčasnosti 90 kánonov CCEO o manželstve sa odvoláva na synodu v Zamošči. Po tomto uvádzajúcom vstupe autor vhodným spôsobom prezentuje jednotlivé články pojednávajúce manželstvom na príkladoch súčasnej kánonickej legislatívy ohľadne manželstva vyjadrenej v jednotlivých kánonoch s odkazom na prameň v rozhodnutiach Zamošskej synody. Takýmto spôsobom sú spracované časti podľa jednotlivých článkov týkajúce sa pastoračnej starostlivosti a tomu, čo predchádza sláveniu manželstva (čl. 1), ďalej jednotlivým manželským prekážkam (čl. 3), manželskému súhlasu (čl. 5) a forme slávania manželstva (č. 6).

Oficiál Kongregácie pre východné cirkvi v Ríme dr. Marko Durlak sa venuje vo svojej štúdií záväznosti slávania božích chvál na pozadí Zamošskej synody ako je to uvedené v jej názve. V jej úvode uvádza protichodné chápanie tejto synody v tom rozmere, že niektorí v nej vidia latinizačný počin, iní však ju vyzdvihujú a kladú na tú istú úroveň ako Tridentský koncil na Západe. Autor štúdie si dal za cieľ odpovedať v kontexte záverov synody v Zamošči na otázku: Do akej miery možno hovoriť o záväzku a do akej miery o odporúčaní sa pre kňaza modliť sa časoslov? Totiž žiadne uznesenie synody nehovorí o tejto skutočnosti explicitne. Zároveň dáva na to aj odpoveď prečo je tomu tak v poskytnutí historického pohľadu na modlitbový život kňaza s tým, že časoslov ako taký, ktorý poznáme dovedy neexistoval. Uvádza, že liturgia hodín Božie chvály na Východe sa modlili vždy verejne s duchovenstvom a Božím ľudom v chráme. Zamošská synoda prikazuje okrem iného farárom, aby najmä v nedeľu a vo sviatky slávil Divina Officia spolu s liturgiou. Posun v tejto otázke vidíme v synode v roku 1891 konanej v Lvove, ktorá vyzýva kňazov, aby doma nezanedbávali modlitbu časoslova a samotné vyjadrenie je v latinskom chápaní aby ju recitovali a konali doma. Aj keď závery spomínanej synody sa bezprostredne netýkali Mukačevskej a Prešovskej eparchie je zaujímavé, že čoskoro už u nich vyšiel molitoslov – časoslov pre kňazov. Pokračovanie v tejto téme rozvíja autor aj priblížením utvorenia a spoločnej komisie v roku 1930 pod kuratelou ľvovského metropolitu

RECENZIE

Andreja Šeptického a o úlohe zástupcu Prešovskej eparchie o. Štefana Ruďa s vypracovaním referátu práve na túto tému. Obohatením tejto štúdie je predstavenie ním vypracovaných jednotlivých návrhov ako sláviť liturgiu hodín a taktiež postrehy konzultora Kongregácie pre východné cirkvi o. Cyrila Korolevského k modlitbe cirkevného pravidla ako je u iných výhodných cirkvi. Záverom autor štúdie zdôrazňuje, že v duchu mentality Východu sa Božie chvály slávia s Božím ľudom v chráme a sú neodmysliteľnou súčasťou nedeľnej a sviatočnej bohoslužby.

V závere zborníka je uverejnené plné znenie záverov synody v Zamošči, čo je zaiste vhodným obohatením tejto publikácie.

ADRESÁR AUTOROV

ADDRESSES OF AUTHORS

Doc. PhDr. Marián Ambrozy, PhD., MBA
 Vysoká škola medzinárodného podnikania
 ISM Slovakia v Prešove
 Duchnovičovo námestie 1, 080 01 Prešov
 ambrozy.marian@gmail.com

Pr. prof. univ. dr. Cristian Barta
 Babes-Bolyai University Cluj-Napoca
 Faculty of Greek-Catholic Theology
 26 Moșilor Street, RO-4000001, Cluj-Napoca
 crisbarta@yahoo.com

doc. Mgr. Ing. arch. Andrej Botek, PhD.
 Ústav dejín a teórie architektúry
 a obnovy pamiatok
 Fakulta architektúry a dizajnu STU
 Nám. slobody 19, 812 45 Bratislava
 andrej.botek@stuba.sk

ThLic. Andrej Filin
 Univerzita Komenského v Bratislave
 Rímskokatolícka cyrilometodská
 bohoslovecká fakulta
 Kapitulská 26, 811 01 Bratislava
 andrej.filin@gmail.com

Mgr. Peter Jendryščík
 Trnavská univerzita v Trnave
 Pedagogická fakulta
 Priemyselná 4, P. O. BOX 9
 918 43 Trnava
 peterj147@gmail.com

doc. Viktor Kichera, PhD
 Uzhhorod National University,
 Faculty of History and International Relations
 Department of modern Ukrainian history and
 foreign countries
 88000, Україна, м. Ужгород
 пл. Народна, 3, кімн. 42
 viktor.kichera@uzhnu.edu.ua

J. Ex. Mons. Giacomo Guido Ottonello
 Apoštolský nunciatus na Slovensku
 v rokoch 2017 – 2021
 nunziatura@nunziatura.sk

doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.
Mgr. Lucia Palovičová
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta
 Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
 stefan.palocko@unipo.sk
 lucia.palovicova@smail.unipo.sk

ICDr. Jurij Popovič, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta
 Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
 jurij.popovic@unipo.sk

ThLic. Pavel Prihatný
 Univerzita Palackého v Olomouci
 Cyrilometodějská teologická fakulta
 Župné nám. 10, P.O.BOX 235
 814 99 Bratislava 1
 pavelprihatny@gmail.com

doc. PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD.
 Katedra sociológie
 Filozofická fakulta UKF
 B. Slančíkovej 1, 949 74 Nitra
 ostefanak@ukf.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta
 Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
 peter.sturak@unipo.sk

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, ThD.
 Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
 Teologická fakulta
 Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
 weis@tf.jcu.cz

REDACTION

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.; prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.; doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.; PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

REVIEWERS

ks. dr hab. dr h.c. Leszek Stanisław Adamowicz; prof. Dr. Tadeusz W. Bąk, PhD., prof. KUL;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
doc. Ing. Anton Fenik CSc.; doc. Volodymyr Fenyh, CSc.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
JCDr. Jozef Ivan, PhD.; prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.; doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;
Sac. prof. dr hab. Artur J. Katolo; doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.;
ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.;
prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ;
doc. ThDr. Juraj Sedláček, PhD.; DiS.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;
doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD.; ThLic. Martin Tkáč, PhD.;
prof. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD.; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
SSDr. Pavel Vilhan, PhD.

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, Slovakia
Tel., Fax: +421 51 77325 67
E-mail: theologos.office@unipo.sk
Web: <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/>
<https://www.unipo.sk/en/faculty-of-greek-catholic-theology/main-sections/theologos/>

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č. 15
080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

GRAPHIC PROPOSALS AND RATES

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISSN 1335-5570 (print)
ISSN 2644-5700 (online)

